# REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

REVUE TRIMESTRIELLE
DEUXIÈME ANNÉE
15 OCTOBRE 1939

5

## LA „PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT"

Publiée avec le concours de la FONDATION UNIVERSITAIRE DE BELGIQUE

*RÉDACTION-ADMINISTRATION :*

19, avenue du Manoir, Bruxelles (Uccle) Belgique.



## ABONNEMENTS

(UN AN : 4 NUMÉROS)

| | |
|---|---|
| *Belgique et France* | *100 francs belges ou 20 belgas* |
| *Pays adhérant à la convention de Stockholm* | *125 francs belges ou 25 belgas* |
| *Autres pays* | *135 francs belges ou 27 belgas* |

Les abonnements partent du 15 octobre.

COMPTE DE CHÈQUES POSTAUX :

Revue internationale de Philosophie, Bruxelles, n° 24921.

COMPTE EN BANQUE :

Banque de la Société Générale de Belgique (succursale), 48, rue de Namur, Bruxelles, n° 721.914.

# Revue internationale de Philosophie

REVUE TRIMESTRIELLE

**Deuxième année. — N° 5** **15 OCTOBRE 1939**

## SOMMAIRE

## AVANT-PROPOS

*Les philosophes français qui ont commencé de se rassembler en mars 1934 pour éditer une collection d'ouvrages sous le nom de* Philosophie de l'Esprit *sont unis, malgré la diversité de leurs tempéraments intellectuels et de leurs préoccupations particulières, par le sentiment qu'il est indispensable au développement spirituel de l'humanité de maintenir dans toute sa pureté et sa plus grande élévation l'idéal de la philosophie. Par là ils rejoignent tous ceux qui en ce moment dans le monde participent au renouveau de la métaphysique.*

*Deux menaces pèsent de notre temps sur la philosophie pure. La première est le prestige de la science. Ses succès prouvent son efficacité et sa puissance. Il n'en est que plus tentant de chercher à terminer la science de la nature par celle de l'homme et d'attendre de la constitution de la psychologie expérimentale ou de la sociologie objective, l'achèvement et la systématisation du savoir humain. On en arrive aisément à traiter la philosophie en son unité indivisible et en ses recherches les plus hautes comme une connaissance préscientifique, comme telle périmée et condamnée à disparaître. Sous des formes différentes la* Gestalttheorie *en Allemagne, le* behaviourism *en Amérique, en Allemagne et en Angleterre, la sociologie durkheimienne en France, l'Ecole de Vienne tendent à remplacer la connaissance et la génération de l'esprit par lui-même par les méthodes et les postulats de la science expérimentale.*

*La substitution de plus en plus fréquente de l'absolutisme de l'Etat au culte personnel de l'Esprit se trouve concourir avec l'influence du positivisme scientifique. La science procède par déterminations significatives comme l'Etat par déterminations impératives; et il n'est que trop aisé que les partis qui se disputent le pouvoir ou s'en sont emparés mettent les résultats de la science au service de leur ambition ou de leur autorité.*

*La science apprend à agir sur l'homme du dehors, par la force des conditions matérielles : ce sont précisément celles-ci qui constituent le contenu des sanctions pénales. Il n'y a qu'à universaliser cette constatation pour conclure que l'homme peut se fabriquer tout entier à la manière d'un produit matériel sans initiative et sans idéal propre. Insensiblement on s'habitue à traiter la conscience humaine comme un pur lieu, vide et inerte, au lieu d'y reconnaître le domaine d'une personne responsable et inventive. Peu à peu par la généralisation de manières de penser et de sentir qui remplacent l'infinité inhérente à l'esprit par des enchaînements de nécessités déterminées, l'homme perd son âme.*

*Il y a entre la philosophie et la personnalité une parenté trop intime pour que la réflexion philosophique ne soit pas la première condition d'un réveil qui serve l'avenir de l'humanité entière. Trois convictions doivent être communes à tous ceux qui attendent d'elle qu'elle sauvegarde la spiritualité menacée.*

*La première est la visée de l'Absolu. Il est essentiel à l'élévation de l'homme qu'il ne se croie pas l'effet d'une sorte de hasard cosmique qui l'aurait fait sortir par l'effet mécanique d'une probabilité sans préoccupation de valeur d'une matière aveugle, ni le bénéficiaire d'un monde qui n'aurait d'autre prix que de satisfaire ses besoins organiques ou de fournir à ses plaisirs. Ce qui fait l'originalité de l'esprit, c'est le pouvoir de se soulever au-dessus de tout objet et de s'efforcer de le dépasser. L'existence spirituelle est indiscernable de la dignité; et la dignité reçoit sa valeur de ce qu'elle peut obtenir de l'Absolu, qui doit être entendu comme une Personne de cela seul que nous en espérons plus de personnalité. Qu'on se représente cet Absolu comme un Acte doué d'initiative dont les sujets incarnés seraient les actes médiatisés à la fois participés et participants, ou comme un Mystère qui d'au delà de tous les problèmes ne nous laisserait connaître que ses approches, ou encore comme un foyer de valeur d'où nous recevrions la lumière de la connaissance et l'ardeur de l'action, on affirme également que le moi ne peut se suffire à lui-même, qu'il ne reçoit son existence que d'une existence plus haute, excluant par son unité la discorde radicale et par son infinité la menace de tout épuisement et de tout assoupissement inévitables. On ne sert pas l'homme en l'idolâtrant et à la question posée depuis l'*Ion* de Platon si la technique du savoir ou de l'art vaut mieux*

*que l'inspiration, il faut répondre qu'il n'y a de science ni d'art, comme au reste de vertu ni d'amour que par une inspiration qui au moment où elle nous élève ne le fait qu'avec notre consentement et notre zèle.*

*De là résulte ce deuxième trait de la philosophie de l'Esprit comme nous l'entendons, qu'elle doit le retrouver dans toutes les démarches et toutes les œuvres par lesquelles l'humanité manifeste sa noblesse. La diversité des âmes n'est pas moins précieuse à leur harmonie que l'unité des principes. La liberté fait peser sur toutes les données de notre expérience une ambiguïté et une alternative qui forcent d'y chercher ce que l'Esprit y requiert de nous. Dès lors c'est l'expérience entière qui doit être parcourue et appréciée par la philosophie. Il ne faut supprimer ni la science, ni l'Etat; il faut les enfermer dans leurs limites, définir leur portée légitime. Le tort de la science n'est pas de nous attacher à l'expérience, c'est seulement de limiter celle-ci à la perception et aux rapports qui permettent de la retrouver comme si l'expérience ne contenait pas aussi les mouvements de notre sensibilité, les problèmes de notre vie, l'impatience des valeurs qui nous sont destinées, la singularité de nous-mêmes. Si l'on entend par existence cette infinité latente par laquelle la réalité transcende nos concepts, toute philosophie concrète comportera une teinte d'existentialisme; mais quand cette philosophie est fidèle à la tradition française, c'est pour faire de l'existence une raison de confiance et de lumineuse espérance.*

*Qu'il y ait une source spirituelle et éternelle des choses et qu'elle doive manifester sa générosité en tout point et à tout instant dans l'originalité de l'actuel, c'est la condition première pour que la philosophie concilie en elle les deux jeunesses, celle qui ne périt pas et celle qui renaît. Il ne doit pas y avoir antagonisme entre la tradition philosophique et la personnalité des philosophes. Comprendre c'est s'unir à travers l'espace et le temps de manière à se retrouver et se renouveler à la fois dans celui qu'on comprend. Dans la philosophie la plénitude de l'Esprit en tant qu'il est la source de tout ce qui est et peut être doit se rencontrer avec l'originalité plénière de l'esprit d'un philosophe. Ce n'est possible qu'à la condition que la philosophie maintienne, en face de toutes les connaissances professionnelles ou de toutes les activités spéciales, le respect de l'esprit qui vit à leur carrefour, mais les déborde toutes. Par le*

*souci de respecter l'objectivité et de se soumettre aux conditions de l'intelligibilité et de la réalité, la philosophie s'apparente à la science mais elle rappelle l'art par le double fait qu'elle exprime l'individualité de quelqu'un et offre le monde, naturel ou mental, à sa contemplation; la morale s'achève en elle puisqu'elle sert à vivre et la religion partage avec elle le souci de l'union de l'homme avec l'Absolu. La philosophie n'est pourtant aucune de ces activités spirituelles; mais elle doit leur rappeler à toutes que faites par et pour l'esprit elles doivent s'unir en lui et concourir à son développement.*

*C'est donc en définitive une visée d'union spirituelle qui associe dans leur entreprise les hommes qui collaborent à la* Philosophie de l'Esprit. *Ils ne sont négatifs que contre la négation et ne critiquent la positivité qu'où on la rend négative en arrêtant son mouvement. S'associant à tous ceux qui travaillent à l'amitié des hommes sans chercher à les identifier, ils ne pouvaient qu'accepter avec reconnaissance l'hospitalité de* La Revue internationale de Philosophie *qui aura permis à quelques-uns d'entre eux de manifester devant le public international de ses lecteurs les sentiments de tous.*

*L. L. et R. L.*

# La détermination et l'être

par Aimé Forest

La pensée métaphysique a toujours éprouvé une grande difficulté à définir l'objet qu'elle considère dans la réalité qui nous est offerte. C'est qu'elle n'arrive à le voir que dans une direction de pensée qu'il faut d'abord définir et suivant laquelle la réalité nous apparaîtra comme existence ou idée, distinction ou unité. Mais l'opposition de ces attitudes métaphysiques nous paraît procéder tout d'abord de ce que l'attention se porte sur la détermination ou au contraire s'en détourne. Il y a là, nous semble-t-il, une option philosophique plus fondamentale que celle de l'idéalisme et du réalisme; elle commande en effet l'attitude que nous devons prendre pour saisir la réalité et pour l'interpréter dans ses caractères essentiels. Nous voudrions donc préciser la signification de ces deux mouvements; notre ambition serait ensuite de montrer que l'on peut résoudre ce conflit en surmontant l'opposition qui est à son origine, et retrouver dans la pensée de l'être ce qui permet de reconnaître la valeur de l'une et l'autre attitude.

Le terme *détermination* est souvent employé dans son sens logique par opposition à abstraction. C'est ce que l'on peut nommer l'addition logique, c'est-à-dire ce qui lève l'ambiguïté qui était dans une notion, comme dans le genre par rapport à ses espèces. Cette expression ainsi entendue remonte certainement à la logique aristotélicienne, à la théorie de la prédication. Mais le problème posé par la détermination est avant tout un problème métaphysique, et c'est sous cet

aspect que nous allons l'envisager[1]. Peut-être a-t-il été posé dans la philosophie moderne par la réflexion sur la formule de Spinoza : *omnis determinatio negatio est*. On sait qu'elle est destinée à exprimer la vraie nature de la substance, qui doit être indéterminée parce que toute détermination est une limitation, elle est exclusive de toute autre, et dans ce sens on peut dire qu'elle est une négation. Telle est la signification qui sera bien souvent retenue dans la pensée moderne. Les déterminations ont quelque chose de fini, et sont l'objet de l'entendement. S'il en est ainsi ce n'est pas dans la considération de ce que l'être a de déterminé pour notre expérience que la pensée métaphysique peut trouver son point de départ; nous n'arriverons au contraire à l'absolu qu'en éliminant la détermination, c'est-à-dire en saisissant en dehors d'elle un objet qui lui est supérieur et dans une certaine mesure étranger, donné tout au moins dans une expérience toute nouvelle. Mais la détermination peut être entendue en un autre sens. Elle isole d'une part, mais de l'autre elle achève, et c'est dans sa limite que s'exprime la perfection même de l'être, de sorte que la métaphysique doit consister à suivre le mouvement dans lequel la vérité achève de se déterminer. De là vient la dualité des deux attitudes que nous voudrions mettre en lumière. Si la détermination n'est que limite il semble naturel de s'en détourner; la méthode de la philosophie devient alors — comme peut-être dans le néo-platonisme — une conversion qui cherche l'idéal hors du réel immédiatement accessible; c'est une philosophie de l'indifférence et du détachement. Ce qui nous est demandé c'est d'arriver à la reconnaissance d'une

[1] Suarez est un bon témoin de la tradition aristotélicienne, interprétée d'une façon métaphysique. Citons, parmi beaucoup d'autres semblables, ce texte où il s'agit de la distinction de l'*ens* et de l'*esse* : « ... atque illa duo significare rationem entis vel praecisam, vel determinatam ad actualem existentiam, sive haec determinatio essentialis sit, ut est in Deo, sive sit extra essentiam, ut censetur esse in creaturis, de quo inferius disputandum est; ens autem in potentia dicit etiam reale ens quantum ad realem essentiam, contractum et determinatum non per aliquid positivum, sed per privationem actualis existentiae » (*Disputationes metaphysicae*, disp. 1, sect. 3, n° 11). Le problème que nous examinons a été le thème de nombreuses discussions scolastiques, dont on trouvera l'histoire dans l'excellente étude du P. A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure* (*Archives de Philosophie*, volume X, cahier 1), 2[e] éd. Van Vloten et Land, t. II, p. 185.

vérité ou d'une valeur, de quelque façon qu'on l'entende, qui ne se saisit que dans la conscience que nous prenons d'elle lorsque nous nous portons d'un même mouvement, d'une même liberté, à des objets qui restent en eux-mêmes indifférents. Mais il est une autre attitude. Elle consiste à affirmer que la pensée n'est pleinement elle-même que dans les faits où elle se réalise, elle est la vérité des choses, et tout effort pour la saisir en dehors de l'existence effective de l'univers n'a qu'une valeur provisoire, incomplète, abstraite; ce n'est que l'illusion de l'entendement qui, au lieu de penser les choses d'une façon achevée, symbolise dans ses étapes dialectiques la construction intellectuelle que nous en pouvons faire. C'est dans la détermination seulement qu'est la manifestation la plus haute de la perfection, de la vérité métaphysique. Notre problème est donc de savoir si la détermination doit être supprimée ou maintenue. Il s'agit de chercher comment la pensée métaphysique peut se mettre en présence de son objet, quelle est l'attitude de la conscience qui en est comme la manifestation. Cette réflexion préalable sur la méthode, et non sur les vérités qu'elle nous fait atteindre, a pour nous cette signification qu'elle nous permet de reconnaître ce qui, dans la détermination ou en dehors d'elle, est tout à la fois l'expression de la vérité métaphysique et l'objet de notre attachement.

Puisque nous nous contentons de signaler des attitudes de pensée, et comme des schèmes abstraits des doctrines, nous ne pensons mieux faire que de montrer d'abord ce qu'est l'opposition du scotisme au thomisme, au moins telle que nous l'entendons. Selon Duns Scot la considération la plus métaphysique est dans l'être celle du plus indéterminé, tandis que selon saint Thomas elle est celle de la détermination la plus haute et la plus complète. Le scotisme, on le sait, consiste dès son point de départ à écarter la doctrine thomiste selon laquelle l'objet propre de la pensée humaine est l'être des choses sensibles. C'est dans une tout autre perspective que la pensée doit se placer pour saisir son objet et, soutenue il est vrai dans cette démarche par la foi, reconnaître sa propre dignité. Ce n'est pas que nous opposions à l'être sensible l'idéal, l'intelligible dans une perspective platonicienne. Scot rejoindra le platonisme d'une façon indirecte et détournée en montrant que la pensée humaine n'est pas liée au sensible. En effet, si la pensée se porte d'abord vers le sensible, l'être

lui est donné dans une autre perception que celle de la qualité, et comme dans une autre lumière. Pour en former l'idée nous avons à remonter du déterminé à l'indéterminé et en éliminant les différences aboutir à cette pure notion où l'être n'est plus sensible ou intelligible, fini ou infini. Il n'exclut rien, il est une pure présence au delà de toute limite; c'est une lumière donnée par l'intelligence et dans laquelle nous pouvons voir tout le détail, mais qui en elle-même n'en comporte aucun. L'univocité scotiste, distincte en cela de l'analogie thomiste, n'exprime pas avec la riche diversité des choses les rapports qu'elles ont entre elles; comme une lumière pure mais sans couleur elle peut tout éclairer, mais ne contient pas en elle la richesse à laquelle elle est susceptible de se porter. Il y a là, c'est assez manifeste, une idée originale et forte. On saisit l'idée d'être, telle que Duns Scot la considère, en suivant dans son progrès le mouvement par lequel la pensée y aboutit, éliminant tout ce qui comporte du détail, non pour enfermer l'idée en elle-même, comme le serait celle d'un objet fini dans des bornes étroites, mais pour la voir au contraire dans la pureté qui lui permet, n'étant plus que sa seule essence, d'être aussi la pensée de tout le reste. Ce rythme de pensée qui sépare le déterminé du pur déterminable, c'est-à-dire de l'être, est ce que le scotisme nomme la *resolutio* conduisant aux concepts simples : *Scilicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem, qui scilicet non includat aliquem conceptum determinabilem; ille conceptus tantum determinabilis est conceptus entis* [1].

Mais dans la doctrine scotiste, ce mouvement qui conduit à l'unité pure et indifférente de l'être, unité de l'ouvert et non du clos, n'est qu'une voie qui mène vers l'absolu, elle ne nous le fait pas, sans autre considération, atteindre en lui-même. Ce même progrès de la pensée ne pourrait-il être conduit à son terme, dans une *Cogitatio* qui nous fasse savoir enfin notre identité avec l'être? Nous songeons ici, sans vouloir, il va sans dire, marquer aucun autre rapprochement que de méthode et d'esprit, à bien des doctrines dont l'originalité est d'affirmer que la pensée métaphysique élimine la détermination, s'oriente dans un autre sens. Nous avons déjà cité la

[1] *Opus oxoniense*, I, dist. 3, q. 3, nº 6; cf. A. Marc, *loc. cit.*, p. 36.

formule de Spinoza pour qui toute détermination est négation. Nous ne pouvons donc comprendre la vérité des choses lorsque nous les considérons comme une série d'objets distincts, il faut les voir dans l'unité de l'être, dans la substance infinie. Il faut de quelque façon partir de Dieu pour connaître le monde, telle est la science intuitive qui « va de l'idée adéquate d'un certain nombre d'attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses »[1]. *Sentimus experimurque nos aeternos esse.* Le problème philosophique est encore posé non seulement dans cette perspective, mais à l'aide de l'expression même que nous cherchons ici à fixer, dans la doctrine originale et importante de M. Decoster. Sans doute il ne veut pas utiliser ce procédé de pensée qui consiste à éliminer la détermination en cherchant à prendre conscience, comme on le voit si souvent dans l'histoire des idées, de quelque notion indéterminée qui pourrait être la pensée ou l'être. La pensée métaphysique est celle de l'immédiat qui est saisi à l'occasion de déterminations quelconques et qui même n'a pas à se distinguer d'elles. La pluralité est toujours illusion, la synthèse n'a pas à aboutir à des déterminations diverses qu'elle rendrait légitimes; tout est en acte. « La métaphysique est une algèbre de la détermination, des valeurs quelconques la satisfont, la détermination a un caractère inessentiel[2]. » Ainsi la pensée, dans un idéal de pureté, et par la présence essentielle qu'elle est elle-même élimine tout ce qu'il y a d'empirique dans la diversité, peut-être dans la personnalité même. « Elle n'est jamais si près du concret que quand délibérément elle s'en éloigne[3]. » L'idéal de la pensée est ici celui d'une *cogitatio* tout actuelle; ne pourrait-il être aussi, dans une même inspiration celui d'une liberté qui se sait supérieure à tout objet, ne prend conscience de soi que dans le don qu'elle fait d'elle-même, est tellement au-dessus de tous ses objets qu'ils n'empruntent leur valeur que d'elle seule? Dans l'ensemble des thèses, des indications que nous venons d'esquisser et de rappeler il y a l'une des démarches constantes et souvent reprises de la philosophie. Nous ne pensons pas que cette démarche de la pensée soit celle qui s'impose à la philosophie; nous vou-

[1] *Ethique*, II, 40, sch. 2.
[2] N. Balthasar, *Médiation en acte de la pensée* (*Revue néo-scolastique de Philosophie*, 1935, p. 185).
[3] *Ibid.*, p. 188.

drions cependant faire droit à la vérité qu'elle comporte. C'est que la détermination peut être l'obstacle, plus souvent même qu'elle n'est la valeur, lorsqu'elle accapare le meilleur de notre attention, comme le dit M. Le Senne... [1]. Mais avant de montrer comment la pensée de l'être permet de dépasser la détermination qui pourtant lui reste immanente, nous devons considérer d'abord la nouvelle attitude que la pensée peut adopter sur le problème qui est ainsi posé.

Nous en trouverons la manifestation la plus nette dans l'intellectualisme de Lachelier. La métaphysique cherche à assurer la vérité *a priori* des choses, leur être idéal; c'est la vérité qu'elles tirent de l'absolu de la pensée. Mais celle-ci ne peut se réaliser et se saisir elle-même que dans l'existence de la nature; elle impose aux choses leur unité, leur intelligibilité qui est précisément leur existence objective. Il ne faut donc pas chercher cette unité « dans celle d'une pensée repliée sur elle-même qui se contemple en dehors du temps et de toute modification sensible » [2]. C'est dire que la pensée ne peut se reconnaître que dans le monde dont elle est la vérité; son unité n'est pas celle d'une substance, mais d'une forme, qui se retrouve ou mieux se réalise elle-même dans la riche diversité du monde, sa détermination la plus haute et sa perfection. C'est là ce que signifie en particulier la critique de la doctrine des substances et des causes, et si les choses ne sont jamais en dehors de la pensée, n'ont pas à être posées dans une existence d'où la pensée n'arriverait jamais à les reconquérir, c'est précisément parce que la pensée ne réalise sa propre unité que dans celle qu'elle confère au monde, dans la vérité métaphysique de la nature. Mais quelle est cette unité, et comment la diversité des phénomènes peut-elle être la même chose que l'unité de la pensée? C'est ce que permet de reconnaître d'abord la loi des causes efficientes en montrant que les phénomènes ne sont jamais, dans le mécanisme où on les envisage, qu'un seul phénomène. Cette unité est pourtant trop abstraite encore; il faut la briser pour la mieux retrouver dans la diversité où elle se réalise. Il faut admettre une deuxième unité, en quelque sorte matérielle, où la diversité est unie par la finalité en un seul système. Alors la pensée conquiert vraiment la perfection

[1] *Obstacle et valeur*, p. 28.
[2] *Du fondement de l'induction* (*Œuvres*, t. Ier, p. 50).

de l'univers. Les déterminations inférieures ne sont pas encore la réalité; elles ne correspondent pas aux exigences véritables de l'intelligibilité qui sont celles de l'existence. Elles ne sont qu'un symbole par lequel nous traduisons dans les termes accessibles à l'entendement ce qui en réalité le dépasse. La pensée ne se contente pas de cette unité vide et abstraite; ce n'est pas là qu'elle se retrouve. Elle cherche l'unité sans doute puisque c'est là sa fonction et comme sa loi, mais cette unité est celle qui est exigée par « la fonction esthétique de la pensée » celle de l'harmonie et de la beauté.

Nous trouvons là une forme parfaite de ce rythme de la pensée qui consiste à dire que l'objet métaphysique est la détermination elle-même. Il ne s'agit que de la gagner pour affirmer, à la place d'une existence brute et qui serait comme plongée dans la nuit, la réalité de l'être et de la pensée. La vérité n'est que dans l'acte où elle se réalise dans les phénomènes. « La pensée c'est la vérité, et la vérité est dans les choses elles-mêmes. C'est là que l'esprit doit se chercher s'il veut se trouver et l'on peut dire de lui, selon le mot de l'Evangile, qu'il ne se trouve qu'en se perdant [1]. » Il n'y a donc d'autre unité que celle que la diversité même exprime, celle-ci ne doit pas être négligée, dépassée, comme s'il n'y avait rien en elle que d'empirique. Le Platonisme qui dirigeait les premières réflexions de Lachelier se justifie dans son œuvre. Il y a comme une présence qui est l'objet de la contemplation, qui est l'être même, une diversité et une beauté qui manifestent les exigences pures de la pensée, qui sont créées par elle, comme peut le montrer la rigueur même de l'argumentation et des principes. « Tout est un, tout est divers. » Cette unité où la pensée semble se perdre et se réalise pourtant dans la diversité est ce que nous appelons la nature. Aussi le regard de Lachelier se portait-il également sur la nature et sur l'idéal, sur la beauté des choses sans laquelle, disait-il, la vérité ne serait qu'un jeu logique de notre esprit. Il retrouvait, en suivant les lignes des arbres de la forêt de Fontainebleau, une vérité idéale du Platonisme, qui était pour lui la philosophie elle-même. Mais la religion en restait distincte; elle ne commençait qu'avec les vertus du sacrifice, du détachement et de la solitude, peut-être même consistait-elle à élimi-

[1] *Ibid.*, t. II, p. 126.

ner « l'illusion décevante du monde ». C'est là que nous verrions pour notre part l'inconséquence de cette grande pensée, et la difficulté à laquelle il faut bien de quelque façon savoir répondre. Lachelier se propose de montrer que l'existence a une signification, et que la pensée ne se confond pas avec le rêve, il veut que la métaphysique établisse que tout n'est pas une illusion, et qu'elle conduise au delà de l'idéalisme en même temps que du matérialisme, parce qu'ils ne sont que deux formes du nihilisme. Mais la philosophie reste incapable en suivant son propre mouvement de se dépasser elle-même. La pensée atteint la détermination et la vérité solide, digne de ce nom, qui est la beauté, mais ne pourrait-elle par cette pensée même s'élever à reconnaître une plus haute présence, et si la détermination n'épuise pas la vérité métaphysique qui se réalise en elle s'élever à Dieu par la pensée même de la nature? Nous sortirions en l'affirmant de la doctrine de Lachelier, mais peut-être s'élèverait-on à une philosophie plus haute en montrant que l'intelligibilité de la détermination est appel autant que présence, et que l'amour de Dieu est dans le prolongement de l'amour de soi, qui en a implicitement et métaphysiquement la direction, avant d'en avoir la rectitude.

Mais avant d'établir ces conclusions nous voudrions indiquer la façon dont se pose chez Hegel et chez Hamelin le problème dont nous cherchons la solution. On sait l'importance que joue dans ces doctrines l'idée de la détermination. La pensée philosophique est dans son ensemble l'effort pour dépasser les déterminations inférieures, incomplètes, insuffisantes, mais en même temps pour aboutir à l'idée qui achève de se déterminer. Rien n'est plus instructif que de considérer à ce sujet la critique de Hegel par Hamelin, et de retrouver malgré tout l'unité de leur interprétation, le rythme commun de leur pensée. La dialectique de Hegel est fondée sur le mouvement que la contradiction impose à la pensée. C'est ainsi qu'elle fait apparaître les déterminations successives. L'être concret enveloppe les déterminations les plus diverses; il faut pour penser un objet dans sa vérité passer d'une détermination à son contraire, renverser pour ainsi dire le mouvement de la pensée, comme lorsque l'on passe de l'être au néant pour faire apparaître le devenir. Mais il faut bien comprendre le caractère de cette négation; elle est, peut-on dire, négation de

la négation, de sorte que l'inférieur se retrouve dans le terme supérieur; c'est ce que Hegel exprime par le terme *aufheben*; ainsi la dialectique conduit à l'implication des idées, à l'*universel concret*, elle fait donc progresser l'être et le détermine. C'est là que porte la critique de Hamelin. Selon lui cette méthode, malgré son ambition, n'aboutit qu'à l'indétermination et au vide; c'est que, dit-il, par la contradiction une notion s'évanouit en son opposé. Hamelin n'a considéré que cet aspect de la méthode hégélienne, sans voir ce qui le corrige et le complète, la négation de la négation à la suite de laquelle les déterminations sont conservées dans un terme plus élevé. C'est d'ailleurs, d'une autre façon, cette même idée que Hamelin veut retenir pour lui-même. Dans le progrès dialectique l'être achève de se déterminer, il se réalise dans le mouvement où il appelle son contraire; en partant de l'insuffisance des déterminations initiales la philosophie de l'entendement manifeste la nécessité suffisante à animer le mouvement par lequel l'être se construit.

Nous sommes à nouveau, avec Hegel et Hamelin, bien éloignés de la formule spinoziste. « L'absolu n'est pas un chaos amorphe et indistinct; c'est la totalité des rapports spécifiquement distincts et solidaires. L'union du divers, en effet, est à nos yeux solidarité et nullement confusion. Comme il n'y a pas besoin, et même au contraire, d'effacer les différences pour obtenir le genre d'unité que nous visons, nous ne disons pas sans nous expliquer que toute détermination est négation [1]. » Hamelin disait encore dans le même sens qu'il ne voulait pas détruire les existences singulières, mais seulement les relier, faire qu'aucune d'entre elles ne se suffise. Rapprochons ces vues de ce que Hegel nous dit de l'achèvement de sa pensée. Dans le sentiment de l'harmonie il ne reste plus à proprement parler de généralité « car dans l'harmonie le particulier n'est pas en état de lutte, mais en état d'accord » [2]. C'est cela même qu'est l'universel concret. Malgré la différence des doctrines que nous ne songeons pas à méconnaître nous retrouvons l'idée de Lachelier que l'unité de la pensée est dans la diversité des phénomènes, car l'esprit ne laisse pas son œuvre extérieure à lui, il la pénètre et en consti-

[1] *Essai*, p. 50.

[2] Cité par J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 130.

tue comme le fondement idéal, intelligible. Ces réflexions, si brèves qu'elles soient, nous permettent de saisir le grand intérêt de cette attitude de la pensée. La doctrine idéaliste nous paraît manifester là son inspiration la plus haute, et nous y verrions volontiers, par delà la différence de *mentalité*, la persistance de l'*esprit* [1] des doctrines médiévales, appliquées toujours à sauvegarder l'être, la vérité, la perfection des choses. Peut-être d'ailleurs sommes-nous, avec l'idéalisme moderne, en présence d'une ambition de la philosophie plutôt que de sa réussite. La doctrine n'arrive pas à montrer d'une façon définitive que l'intelligibilité est la même chose que l'existence objective, et le dualisme subsiste plus qu'il n'apparaît. Mais retenons la direction dans laquelle la pensée doit saisir son objet. Ce sont les diversités mêmes qu'il faut penser, en tant qu'elles sont engagées dans l'universel; il n'y a pas en dehors d'elles une vérité, dont elles ne seraient que l'apparence et l'ombre. Le fond de l'idéalisme, dans la direction de pensée que nous indiquons ici, et par là de la philosophie moderne, au moins dans l'une de ses formes essentielles, est l'idée qu'il ne s'agit pas de dépasser la détermination mais d'y atteindre [2].

Selon l'idéalisme la détermination ne se comprend pas sans la dialectique qui conduit à elle. C'est dire en d'autres termes qu'on ne peut saisir la partie sans le tout; on narguerait la réalité qu'il faut reconnaître au fini, à l'actuel, si on ne le voyait dans un système, dans une vérité qui les commande. Mais l'idéalisme veut que la réalité s'identifie entièrement avec la loi suivant laquelle elle se construit, il n'y a pas d'être qui soit sous-jacent à la représentation et au rapport. Nous nous proposons au contraire de montrer maintenant la signification méthodologique de cette idée, en refusant de voir dans l'être cette notion opaque et lourde qui arrêterait le progrès de la pensée et s'opposerait à la vérité que l'idéalisme veut faire saisir. C'est que pour comprendre la diversité il faut tou-

[1] Nous employons cette distinction dans le sens que lui a donné M. Jean Guitton dans sa communication au Congrès Descartes : *Valeur spirituelle et mentalité.*

[2] C'est le sens de ce mot de Kierkegaard : « En Grèce, comme d'une façon générale dans la jeunesse de la philosophie, la difficulté consistait à aller jusqu'à l'abstrait. Maintenant le difficile c'est l'inverse, le difficile c'est d'atteindre l'existence. » (Cité par J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 258.)

jours se mettre en dehors d'elle, trouver une loi plus haute, dont elle apparaisse un moment, une vérité... Mais si une doctrine de l'être cherche l'objet de la pensée philosophique dans la détermination entendue en ce sens, nous pensons aussi qu'elle se rend capable de comprendre la vérité de la thèse suivant laquelle chaque détermination est limite, arrêt, si bien que la valeur métaphysique est en un sens en dehors d'elle.

Nous connaissons l'objection que l'on élève contre la détermination. C'est qu'elle est une limite, la marque du fini, et le seul objet de l'entendement, non de la raison métaphysique; elle oblige l'esprit à se fixer sur elle. Mais il n'en est plus ainsi lorsqu'elle est pensée selon l'être, à sa lumière et que cette notion lui devient immanente. Alors l'unité de l'être apparaît intrinsèque à la diversité, de sorte qu'elle dépasse chacune de ses déterminations en même temps qu'elle se réalise en elles. Telle est l'idée que l'on trouve dans l'analyse qui met en lumière l'unité proportionnelle de l'être. Elle enveloppe une diversité, non pas celle qui des espèces s'ajoute au genre, puisque l'unité de rapport et de proportion implique la diversité même des termes dont on veut saisir la correspondance. Cette doctrine, on le sait, a été établie par Cajetan dans des analyses dont nous cherchons ici à manifester les conséquences; *ita non est quaerenda alia ratio cur a similibus proportionaliter non potest abstrahi res una, hoc enim ideo est quia similitudo proportionalis talem in sua ratione diversitatem claudit* [1]. Ainsi entendue la détermination est précisément ce qui empêche l'esprit de se fixer sur elle; l'existence dans laquelle elle est saisie la donne à elle-même et pourtant permet d'en dépasser la limite, puisqu'elle est la réalisation d'une unité où rien n'est vraiment extérieur à l'être. C'est ce double mouvement de la pensée, cette implication de l'être dans la détermination qu'il ne faut cesser de considérer pour saisir, nous semble-t-il, quel est l'objet de la pensée métaphysique. C'est dans la détermination que nous avons la manifestation la plus haute de l'être. La métaphysique ne suppose donc nulle idée antérieure à l'être, nul progrès qui consiste-

[1] *Tractatus de conceptu entis*, cap. 5. « Analogum vero quoad rem seu conceptum objectivum distinguitur sicut unum proportione a multis simpliciter, vel et idem est, sicut multa et similia secundum proportiones a multis absolute. » (*De analogia nominum*, cap. 4.)

rait à suivre d'abord une vérité qu'il y aurait à déterminer, nulle indétermination qui donnerait son sens à l'existence en partant d'une idée préalable et plus connue qu'elle-même. La métaphysique ne considère que la détermination quand elle la pense selon l'être. Mais en nous attachant à la détermination, en nous portant vers elle comme à la pure lumière de l'idée d'être, nous sommes conduits à la dépasser puisque nous saisissons au delà d'elle-même l'idée universelle qu'elle manifeste. On comprend alors comment la saisie de l'être apporte toujours à l'âme la joie de la contemplation, dans le sentiment d'une pure présence. Tel est l'esprit du Platonisme dans les métaphysiques médiévales dont nous cherchons à marquer les prolongements. Le bonheur est dans la contemplation qui achève la dialectique, lorsqu'elle nous fait voir tous les êtres dans l'unité d'un même principe. Mais la dialectique ne remonte pas seulement à l'absolu en dépassant les apparences, elle nous fait plutôt retrouver dans la diversité même cette vérité idéale, cette pureté qui nous est donnée lorsque nous savons penser toutes choses selon l'être, le retrouver partout présent en elles. Telle est la présence pure qui « soutient toutes les présences particulières »[1], et la rencontre avec l'être qui est pour chacun de nous l'expérience la plus haute. C'est que l'attention de l'esprit qui pose la détermination comme existence en fait évanouir la limite, et montre dans l'*esse* une tendance à se dépasser, en se référant à l'absolu de l'être.

De même que la contemplation porte sur l'être dans la détermination, de même notre attachement peut trouver à la fois dans le particulier sa direction et sa rectitude. Essayons pour le montrer de faire saisir en conclusion l'optimisme métaphysique et moral par lequel le thomisme s'oppose au jansénisme. C'est une thèse essentielle de saint Thomas que la fin secondaire de nos actes n'est jamais recherchée que par l'efficace de la fin dernière, de sorte que les biens particuliers ont une valeur quand ils sont voulus dans ce vouloir universel qui par eux nous conduit à la fin dernière[2]. En ce sens Pascal disait encore qu' « il faut tendre au général ». La moralité

[1] L. Lavelle, *La Présence totale*, p. 159.

[2] « Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile quod est ultimus finis. » (Ia IIae, q. 1, a. 6.)

consistera donc à vouloir chaque chose de la volonté même qui nous porte à l'absolu. L'idée que nous cherchons ici à mettre en lumière est le contraire de celle de Jansenius. Le mal est toujours pour lui la *dilectio mansoria*; c'est que l'amour consiste à s'arrêter, à se fixer pour en jouir dans un objet qui est toujours inférieur à l'âme; la rectitude est au contraire de s'en détourner pour demeurer libre et « sans attache » délivré par la charité de toute concupiscence. L'erreur et le péché sont également pour Jansenius dans l'attention qui de l'universel nous détourne vers le particulier. Il considère que l'amour consiste à se fixer sur la détermination elle-même pour en jouir et s'y complaire; son mouvement est exprimé entièrement par ces termes *inhaerere*, *frui*[1]. Mais l'ensemble de la thèse que nous avons cherché à soutenir consiste à éliminer ce dualisme, dont le jansénisme est peut-être l'expression la plus nette, de l'universel et du singulier.

En un sens il est bien vrai qu'il faut s'élever au delà de la détermination, ne pas se fixer en elle et en chercher la possession. C'est qu'à ce moment ce qui est isolé, à proprement parler se détruit. Mais nous dirons en reprenant une idée profonde de Ravaisson qu'il y a deux doctrines philosophiques : « la première ne connaissant que ce qui est pluralité et division on en peut dire ce que Platon disait de la sophistique qu'elle ne s'occupe que du non-être, la seconde qui s'attache à ce qui est unité et par conséquent être »[2]. Ainsi on peut exprimer par cette dualité la nature du mouvement qui nous porte vers la détermination. C'est que la pensée métaphysique naît d'un mouvement d'approfondissement, d'une volonté de totalité; l'on s'élève alors vers l'unité et vers l'être en pensant la détermination vers ce qu'elle a de plus achevé, en tendant vers elle le mouvement de l'esprit. Il y a ainsi une rectitude, une pureté dans l'attachement, que l'op-

[1] « Amor enim sine fruitione intelligi nequit, cum amor sit initium fruendi et fruitio finis amandi. Nullus enim nisi rebus amatis fruitur et nullus amat nisi res quibus frui velit. Ex quo fit ut quemadmodum nulla fruitio est nisi amore condiatur, ita nullus omnino amor fit nisi in fruitione feratur. Itaque Augustinus amoris definitionem tradens dicit : Amor nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. » (*Augustinus. De statu naturae lapsae*, II, 16, p. 155 a.)

[2] *Rapport sur le prix Victor Cousin* (*La Philosophie en France*, p. 318).

position de *cupiditas* et de *caritas*, telle qu'elle est interprétée par le jansénisme risque de méconnaître, et que l'on peut exprimer justement en parlant de l'amour naturel de Dieu. « Le cœur aime l'être universel naturellement. » La conscience aimante saisit bien naturellement dans l'être la valeur de la détermination; les moindres gestes prennent une signification unique, en révélant telle qualité d'âme, c'est-à-dire précisément telle valeur d'être, non telle autre, que l'amour veut connaître dans son objet[1], sans s'arrêter sur cette détermination même, mais pour en saisir au contraire la valeur dans un ensemble. Si l'idée première de la métaphysique est celle de la synthèse, l'idée essentielle de la vie spirituelle est celle de l'*amor Dei congregativus in quantum affectum hominis a multis ducit in unum*[2].

En même temps que la volonté la pensée se porte sur la qualité même de l'existence que la détermination manifeste. Elle se rend alors capable de remplir la tâche la plus haute que la philosophie se propose d'accomplir, qui est de remonter de la pensée de l'être à la vérité de la création, dans une démarche dont nous nous contentons d'indiquer ici la direction. *Assimilatio autem cujuslibet creaturae ad Deum est per ipsum esse*[3]. L'attitude métaphysique n'est donc qu'une certaine direction de l'attention, une qualité d'attachement où la rectitude n'est pas l'indifférence. La pensée dépasse ce que la détermination semble avoir de négatif et d'exclusif, en discernant mieux sa vraie nature. Il faut, nous semble-t-il, aller jusqu'à reconnaître le rôle de la détermination dans la méthode philosophique pour comprendre la signification du réalisme. C'est alors que la doctrine, soutenue par cette méthode, prend la forme la plus définie suivant laquelle elle se présente dans l'histoire des idées, et nous avons essayé de montrer comment, par la fidélité à son inspiration essentielle, le réalisme métaphysique devient une philosophie de l'esprit.

[1] Cf. Roland-Gosselin, *De la connaissance affective* (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1938, p. 12.

[2] Ia IIae, q. 73, a. 1, ad 3. On peut encore exprimer ce double mouvement par le mot de saint Bonaventure : « Aut sistitur in pulchritudine creaturae, aut per illam tenditur in aliud. Si primo modo, tunc est via deviationis. » Cf. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 209.

[3] *Contra gentes*, II, 53.

## De l'ipséité

par Vladimir Jankélévitch

Les véritables mystères ne sont pas ceux où l'on s'enfonce de plus en plus par un approfondissement dialectique, mais ceux qui tiennent tout entiers dans leur effectivité pure. L'intellectualisme plaide l'idée d'une profondeur en complication, et profonde de mille choses essentielles ou secrètes que notre organe suprasensible déchiffrerait en creusant au delà des apparences; l'acte de comprendre devient ainsi la plongée par laquelle nous pénétrons, comme des scaphandriers, dans les épaisseurs de l'être. A ce mystère allégorique j'oppose le mystère « tautégorique », celui qui est mystérieux non point parce qu'il serait le signe d'autre chose, mais par sa présence même et par le seul fait qu'il existe. Comme Bergson a raison de revendiquer pour l'intuition la simplicité du mystère vital! Voilà bien la profondissime ténèbre, profonde justement parce que superficielle et obscure à force de limpidité. Insondable surface et docte candeur! On s'explique que le mysticisme, c'est-à-dire le réalisme du mystère, l'ait toujours tenue pour ineffable, préférant briser l'un contre l'autre les prédicats contradictoires qui la définiraient. Mais si le mystère est inexprimable, ce n'est pas que nous manquions de mots assez subtils pour l'exprimer, c'est plutôt parce qu'il n'y a absolument rien à en dire. Il est donc moins « ineffable » que proprement « indicible ». On l'éprouve à tout instant dès qu'il s'agit des choses premières, l'existence en général, et la mort, la douleur, la personne, la qualité, le mouvement, l'acte libre... La science de la personne est donc aussitôt finie que commencée, puisque tout ce qu'on en pourrait dire ne concerne que des historiettes ou anecdotes *à son propos* : nous sommes comme des condamnés qu'obsède la commune angoisse de leur destin et qui, pour s'empêcher de penser à la seule chose importante en une affaire où

il s'agit « d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout », la submergent sous le flot des parlotes et des bavardages; cette affectation de badinerie n'a pas pour fin unique le divertissement : elle détourne la conversation du ὅτι, qui ne peut que se constater ou proférer, sur le τί qui offre tant de prises variées à la description. Dès qu'il s'agit des manières d'être, à la bonne heure! Voici de quoi parler, sinon sur l'indicible lui-même, du moins autour : la philosophie de la création musicale, par exemple, se réduirait-elle à cette narration des « circonstances » de l'indicible? En ce cas il n'y aurait d'autre métaphysique que la métaphysique apophatique; et la morale tout entière n'est peut-être que la prise de conscience de cette positivité insaisissable, de ce fait personnel qui est toujours au delà des circonstances où l'on prétendait l'assigner.

Ce mystère de nous-mêmes, qui représente ce que nous sommes le plus essentiellement, il est à la fois notre Vérité et notre Valeur. Nous *devons* nous « réaliser ». Qu'est-ce à dire? et comment peut-on devenir ce que l'on est? En effet on ne le pourrait pas si l'effectif qui se trouve à la fine pointe de l'ipséité — *acumen ipseitatis* — ne coïncidait avec l'axiologique, si le fait ultime n'était en même temps une exigence normative : l'exigence d'être soi. Seulement l'ipséité peut être en puissance ou en acte. C'est donc au niveau de l'empirie que s'opère le dédoublement du fait et du droit, de l'être et du devant-être. La psychologie de l'ipséité, si elle était possible, serait à elle seule toute la morale... En fait l'ipséité n'est appréciée qu'indirectement dans ses appartenances, ou relativement, par rapport aux obstacles qu'elle doit vaincre pour s'affirmer, ou négativement à travers les entreprises de l'autre qui en contestent l'indépendance. Le premier point de vue est celui de l'Avoir, le second celui du Faire ou du Mérite, et le troisième celui des Droits. Au delà de cette triple saisie n'y a-t-il pas la personne elle-même qui se pose immédiatement, absolument et affirmativement en son ipséité? L'ipséité n'a pas besoin d'être méconnue, bafouée, soumise aux empiétements d'autrui pour s'attester elle-même; on déclare et revendique les droits de la personne parce qu'ils sont continuellement foulés aux pieds, et révocables de mille manières. Or l'ipséité est inaliénable, inviolable, impossédable : et de là le désespoir de l'amant qui ne sait comment se rendre propriétaire de l'aimé, l'impuissance du méchant qui cherche en vain à détruire l'indestructible ennemi, ou du sadique avide

de briser par effraction les barrières de la personnalité et qui ne renverse que celles du corps, la consolation enfin et la revanche du vaincu qui se replie en sa volonté plus invincible que la mort. L'absolutisme de l'ipséité s'oppose de même à la relativité du mérite : qu'il soit une valeur capitalisable ou l'effort même par lequel nous surmontons les obstacles, quelque chose comme le coût de la privation, le mérite dans les deux cas peut augmenter ou diminuer. Il tient d'une part à la force potentielle qu'on acquiert par son travail et qui, corrélative d'un déséquilibre non compensé, représente certaines virtualités de remboursement, ou mieux les droits qu'on pourra faire valoir un jour, à moins qu'ils ne soient portés à notre crédit d'outre-tombe. C'est cet ajournement de la justice qui forme tout le « mana » du sujet méritant, comme les services rendus et l'inégalité qui en résulte donnent barre au bienfaiteur sur l'obligé et au créancier sur le débiteur. Mais l'agent, au deuxième sens, peut mériter ou démériter parce qu'il a une vocation surnaturelle et proprement éthique : le travail ne serait pas méritoire si la personne qui travaille n'avait une « dignité ». Loin que l'agent, par sa dignité, prenne une hypothèque latente sur le destin, il faudrait dire plutôt qu'il est lui-même dans la situation d'un débiteur éternel, d'un débiteur sans dette; ou alors c'est que la dette est inextinguible, soit parce qu'infinie (comme la dette des enfants envers leurs parents), soit parce qu'immatérielle. Quoi de plus paradoxal que d'être l'obligé et le bénéficiaire sans avoir rien reçu? C'est pourtant ce qu'on appelle le devoir : je me sens obligé avant de savoir à quoi, non pas, comme le receveur des contributions, en raison de ma responsabilité professionnelle, mais parce que je suis un homme. Ici tout est inscrit au passif de mon compte. Cet état de gratitude sans objet où l'ipséité nous retient n'est autre chose que l'humilité.

Voilà donc cette valeur paradoxale du Soi-même qui est sans nul mérite particulier, ce droit en général, c'est-à-dire vide et sans contenu, qui est le fondement inexplicable de tous les droits. Le mérite veut la relation. Mais à quoi la dignité aurait-elle rapport? Le mérite est proportionnel à l'effort... Mais quel effort faut-il pour exister? car la dignité est inhérente à notre être, à l' « Esse » et non pas au « Facere ». Celle-ci est donc « ante rem » et celui-là « post rem ». Pour être il n'y a qu'à se donner la peine de naître, et cette peine est celle d'un autre; c'est la

subsistance, mais non point l'existence qui est parfois laborieuse — la subsistance, je veux dire certaines modalités de la vie aux prises avec les difficultés sociales, biologiques ou physiques. Les théoriciens de la phagocytose parlent métaphoriquement d'une lutte contre l'infection, comme les darwiniens d'une lutte pour la vie : mais cette dernière est une lutte pour la nourriture, donc pour les moyens de vivre plutôt que pour la vie, pour le mieux-être plutôt que pour l'être; et quant à la lutte contre la maladie, elle serait surtout une lutte des toxines microbiennes contre la défense organique. Dans tous les cas le soi-disant « conatus » se réduit à une persévération inerte qui n'est, en somme, que « continuatio in esse ». Et cela se comprend si l'on songe que l'effort suppose la résistance — la pesante matière à soulever, la masse rocheuse qui fait obstacle — mais aussi les points d'appui pour faire levier et les prises pour se raidir. Il faut être déjà afin de mieux être, et si les techniques, qui nous installent de plus en plus confortablement dans la nature, abondent dans le sens de ce comparatif du progrès, elles glissent, impuissantes, sur l'incomparable positif de l'Etre pur et simple. Ici il faut littéralement que Dieu s'en mêle! C'est pourquoi nous ne sommes pas loin de considérer la parthénogénèse artificielle comme une manière de scandale; surtout la prétention de fabriquer un homme a toujours été tenue pour un sacrilège de l'espèce la plus choquante, quelque chose comme l'usurpation du monopole divin et qui ne peut que porter malheur au magicien impie. Mais si la créature ne peut conférer l'être (la procréation elle-même nous apparaît plutôt comme l'activation, dans l'instinct génésique, d'une prérogative vitale, l'espèce. selon Schopenhauer, se servant de l'individu pour opérer), elle peut le détruire facilement. De là vient que la mort, c'est à-dire l'arrachement radical de l'être, soit un mystère si profondément impénétrable et même absurde; ou plutôt l'impensable réside en ceci que la cessation arbitraire et contradictoire d'une existence appelée à s'affirmer éternellement représente la possibilité de tous les jours. « Das Unzulängliche hier wird's getan » : l'inconcevable est aussi le plus banal des faits divers. D'un mot je dirai que l'effort, comme l'intellection d'un objet, implique des parties extérieures les unes aux autres, « partes extra partes »; et comme à partir de rien on ne comprend rien, de même sur le tout uni et lisse de l'existence nos muscles ne

trouvent pas plus à s'appliquer que sur l'infini. Voilà pourquoi une mauvaise volonté butée nous oppose un obstacle surnaturel, une muraille sans fissure où nul ne peut s'infiltrer pour la disjoindre : on ne peut la fléchir (comme on vainc une tentation) qu'à la faveur d'une soudaine conversion qui a tout l'air d'une grâce, et non point par un effort gradué s'arc-boutant sur la terre ferme pour repousser la malveillance peu à peu. Et je tiens que l'intellection elle-même, si elle suppose la préexistence, n'est pourtant pas proportionnelle à l'intensité ou contention de notre effort : on peut se cramponner et froncer les sourcils dans l'attitude de la réflexion sans penser à rien. Il est donc bien à plaindre, celui pour qui les choses les plus faciles du monde — vieillir, s'endormir, s'accoupler, respirer — deviennent difficultueuses. Mais que dire alors de celui pour qui l'être en général est devenu problème? Il s'agit bien ici de fonction du présent! Celui-là ne serait ni plus ni moins qu'aliéné à sa propre nature... On me dira qu'il existe un savoir-vivre, une « ars vivendi », comme il existe un art de bien mourir; mais ce sont encore des façons de parler, car on n'apprend pas à mourir — « mori non discitur » dans le même sens qu'on apprend, par exemple, à jouer du violon (Sénèque écrit à Lucilius, et Schopenhauer l'en loue, qu'on n'apprend même pas à vouloir) : le destin, hélas! s'en charge à notre place; pour mourir, il n'y a qu'à mourir. En revanche on peut apprendre à mourir à cheval, comme Antar, ou chrétiennement, ou comme le prince André Bolkonski de *Guerre et Paix*, un drapeau à la main. Et de même il n'y a pas d'apprentissage de l'être bien qu'il y ait des manuels de vie heureuse et bien qu'il faille un talent spécial pour vivre bellement, εὖ ζῆν. Non, l'être décidément n'exige aucune aptitude particulière : c'est là un chapitre sur lequel il n'y a que des compétents, tous les hommes étant dans les choses du destin également et suffisamment initiés. Tous spécialistes. Pas de profanes, ni de plus ou moins doués.

Car l'être représente la grande égalité des inégaux; ici tout le monde est logé à la même enseigne, et les princes du sang ne sont pas plus avancés que les garde-barrière. Nous sommes égaux selon l'Etre, mais le Faire nous inégalise — le « faire », c'est-à-dire les événements que nos volontés entreprenantes assument dans la durée et qui font saillie sur la trame continue de l'être. Mais l'action elle-même ne nous inégaliserait pas si nous n'avions des obstacles à vaincre, des résistances à flé-

chir; en dernière analyse c'est donc le corps qui est en nous le principe de la finitude, le corps avec ses appétits, sa concupiscence et l'égoïsme dont il est la source; c'est le corps qui nous installe dans le monde créaturel de l'alternative. Mais si les corps sont impénétrables et pesants, les âmes à leur tour, comme centres opérateurs engagés, par le complexe nerveux, dans la vie de relation, s'inégalisent par leurs talents. Je ne veux pas dire que la matière soit principe d'individuation, mais simplement ceci que pour une ipséité angélique, sans matière et sans histoire, le Faire et l'Etre coïncideraient : ou mieux l'Etre serait tout action, sans rien d'inexprimé ni de trahi, comme l'Agir en retour serait vraiment substantiel et ontique au lieu d'être l'agitation illusoire de l'intérêt et de la vanité. Mais pour nous, qui ne concevons l'agir que comme travail, transpiration et contraction musculaire, cet agir ontique a tout l'air du coup de poing dans le vide : l'action n'est plus, comme dans la joie, le rayonnement spontané et gratuit de l'être, mais elle est, comme chez Aristote le mouvement, l'actualisation des possibles, un moyen négatif de combler la marge qui sépare le devant-être idéal et le moi réel. Nous n'agissons plus selon ce que nous sommes, mais faisons autre chose, trop ou pas assez, et notre être dépasse toujours l'agir dévié, affaibli par l'inertie de la chair. Le mensonge date de cette scission. Quoi qu'il en soit c'est notre finitude créaturelle qui, échelonnant les degrés du mérite, permet de classer, hiérarchiser, graduer les sanctions. La dignité au contraire ne comporte pas le plus et le moins, mais seulement le rien ou le tout : par dessous la grandeur scalaire de l'effort apparaît ici l'alternative contradictoire de l'être et du non-être. Ici jamais de doses, pas de rations. Tant qu'il y a un souffle de vie l'être existe, d'une *vie* diminuée si vous voulez, mais d'une *existence* plénière et totale; la quantité d'être, le peu et le beaucoup ne font rien à l'affaire. C'est ce qui fait de l'euthanasie, en déontologie médicale, un cas de conscience presque métaphysique, une manière d'assassinat : rien n'est perdu tant que le moment de la mort n'a pas changé le vivant en cadavre. Une des façons de minimiser la mort sera donc d'en faire la « limite » d'un procès continu d'extinction ou d'épuisement : *à force de* s'user l'organisme, comme la mèche d'une bougie, finirait par « cesser » d'être; mais en minimisant la mort on futilise la vie elle-même, qui devient à son tour une agonie graduée : vivre, c'est mourir à petits traits. Tant il est vrai que les gradations

quantitatives finissent par confondre l'être et le non-être dans un même illusionnisme. Or le « dernier » soupir, par le fait qu'il n'y en aura plus d'autre après lui, ce soupir solennel n'est pas comme tous les soupirs, mais il représente le passage au néant, qui est le passage à l'Absolument autre. Voilà l'article suprême — *articulus mortis*, le seuil vertigineux κατ' ἐξοχήν comme l'imaginent sans doute Renouvier avec son « instant pulsatile » et Kierkegaard avec le « saut qualitatif » : nul ne l'escamote, pas même le moribond une seconde avant d'expirer, quand le fil de la vie est tendu à l'extrême, et je crois bien qu'il n'y a pas de sommeil, pas d'anesthésique capable de nous épargner cette soudaine mutation; car entre l'ultime et la pénultième la différence n'est pas une simple différence ordinale, mais une différence du tout au tout. Ceux qui escamotent le point de vue de la liminarité, par exemple en faisant de la mort la plus grande douleur concevable, je dis qu'ils ramènent l'Au-delà en deçà; et ceux au contraire qui approfondissent la coupure fatidique entre l'ultérieur et le citérieur, ceux-là font honneur ensemble à la positivité vitale de l'existence et au sérieux de la mort. Ce qui est vrai de la mort est vrai aussi de toutes les grandes décisions morales qui mettent en jeu l'ipséité : sacrifice, renoncement, victoire sur les tentations, élan charitable ne comportent pas, comme la culture éthique, le progrès ou avancement en perfection, mais la conversion soudaine et l'option aiguë. Ainsi s'explique en premier lieu l'égalité foncière et universelle devant la loi morale, la démocratie œcuménique des bonnes volontés : — le bien est une chose que tout le monde peut faire, sans aucun handicap ni privilège au départ; en second lieu le caractère essentiellement labile de la vertu, et la recréation continuée, le dynamisme de l'effort que cette précarité nous impose : le juste, plus que quiconque, est exposé aux tentations, et la malveillance d'une seconde, l'éclair d'une inspiration diabolique suffisent à compromettre l'habitude vertueuse la plus invétérée. Château magique qui s'enfuit à mesure qu'on s'en rapproche! est-il rien de plus humiliant pour notre sagesse dogmatique?

Les hommes, égaux en dignité, c'est-à-dire selon le ὅτι, s'inégalisent par leurs mérites et leur labeur. On conçoit dès lors que la morale de l'ipséité ne recèle aucun principe de complaisance bien qu'elle dégage en nous la dignité de l'Etre, qui semble statique, et non point le mérite de faire. Il y a certes

quelque chose de piteux et d'assez vil dans une éthique de l'être qui flatte en nous le contentement béat d'exister; mais la répugnante paresse commence surtout avec ceux qui réduisent l'être à la manière d'être et la dignité à la profession : l'éthique nobiliaire ou raciale, par exemple, entretient les bourgeois dans la stupide vanité d'être ce qu'ils sont; cette satisfaction inepte, jointe à la conviction d'appartenir à une élite, suppose une sorte de prédestination biologique qui fait le fond des valeurs féodales. J'en dirai autant de toute cette phraséologie aristocratique ou démagogique qui s'oppose depuis Nietzsche à la morale kantienne du devoir : « philosophie » de la jeunesse, philosophie des valeurs viriles, mystique du héros ou tout simplement éthique majoritaire de la masse. Il n'y a, parbleu, aucun mérite spécial à être ce qu'on est, pas plus qu'à faire un héritage ou à exister confortablement dans sa définition. Avouons à ce compte qu'un fait naturel ne saurait revendiquer cette valeur de droit qui s'attache uniquement à l'effort : pas plus qu'on ne naît dans le péché on ne naît dans la vertu, et la noblesse du sang est une manière de parler tout comme la culpabilité héréditaire une métaphore; ici l'on opposerait à bon droit l'éthique du donné, c'est-à-dire le traditionalisme, et l'éthique de l'idéal, qui est celle de la volonté révolutionnaire. Mais cette opposition n'est possible que parce qu'il s'agit en réalité non pas de l'ipséité elle-même, qui désigne l'universellement humain en chaque homme, mais d'une grâce spéciale à quelques-uns; et le sophisme consiste à tenir pour méritoire cette dignité pittoresque qui différencie les hommes sans labeur. Etre jeune, par exemple, ne représente pas la condition humaine prise dans son ensemble et dans sa nudité, mais un certain moment historique de cette condition: et quoique tout le monde ait été jeune avant d'être vieux, la jeunesse n'est pas, *stricto sensu*, inhérente au fait d'être un homme, mais parce qu'en même temps qu'elle est grâce sans labeur elle désigne ce que toute créature a été en son temps, elle n'est pas plus que le passé ou le futur un état caractéristique propre à quelques-uns, ni une qualité privilégiée et distinctive de certaines catégories; elle crée donc la disparité dans la parité. Par contre c'est encourager la torpeur de l'âme que de flatter chez les hommes cette pitoyable et basse coquetterie qui s'attache presque toujours aux titres, au costume ou à la naissance. Le noble est content d'être noble...

La belle supériorité que voilà! Une fois épuisées les délices de son état, et comme on ne peut se délecter indéfiniment en répétant son propre nom, le noble s'ennuiera d'autant plus vite que l'être, je veux dire l'être végétatif, est sans événements. Rien à raconter. De quoi devenir bègue dans la contemplation de cette identité : je suis celui que je suis. Il n'y a que le mérite qui échappe à la tautologie, c'est-à-dire comporte les récits, et la synthèse, et toute la riche variété des actions. Féliciterait-on un homme normal d'être simplement normal, comme ces canailles de « braves gens »? A plus d'un la perspective d'appartenir à cette honnête majorité donnera peut-être envie d'avoir un casier judiciaire. « Race d'Abel chauffe ton ventre A ton foyer patriarcal »; et que les bourgeois crèvent de leur stupide euphorie si vraiment ils trouvent quelque chose à savourer dans le sentiment de n'avoir tué personne. La dignité, par contre, serait la noblesse universelle : non plus, comme l'honneur, la noblesse des uns par rapport à la roture des autres, mais l'honneur d'exister en général. Nous sommes tous bien nés, puisque nous sommes nés. On dit bien, par façon de s'exprimer, qu'il faut faire consciencieusement son « métier d'homme », mais c'est un « métier » qui ne comporte pas de rentiers puisque le genre humain est le tout par définition, et qu'en dehors du tout il n'y a rien. Comment se vanterait-on de ce qui, étant le destin commun à tous les hommes, s'impose comme le sérieux absolu au delà de l'émulation, de la jalousie, de la vanité et de tous les sentiments disjoints? Il n'y a plus, ainsi que chez Aristote, des natures qualitativement hétérogènes — la despotique et la servile, la grecque et la barbare, la virile et la féminine — mais une seule et même dignité, une noblesse vide définie par l'existence personnelle et par la mort personnelle.

Ainsi rendons-nous à l'évidence. L'ipséité est sans relations. L'ipséité n'a pas de « quatenus ». Toute la supériorité du Mérite sur la morale cruelle du succès tient dans une possibilité de mesure ou de justice proportionnelle. Le mérite implique un principe de logos, c'est-à-dire de proportion composée où les facteurs corrélatifs sont l'effort et la donnée naturelle. On ne mérite pas en général, ni à priori. C'est pourquoi il faut apprécier non seulement ce que l'agent a fait, mais ce qu'il a dû faire pour le faire; tenir compte des résistances qu'il a pu rencontrer, des obstacles qu'il dut vaincre; considérer à

la fois le point où il en est sur l'itinéraire du perfectionnement éthique, et le chemin déjà parcouru, et la direction d'où il vient. Nous découvrirons ainsi le caractère contradictoire et dialectique de la relation méritante : le mérite est raison inverse de la perfection en acte, c'est-à-dire que plus l'agent est vertueux, moins il est vertueux. C'est pourquoi Charles Péguy fait dire à Dieu : « J'aime mieux un saint qui a des défauts qu'un pécheur qui n'en a pas. » Et Pascal, à son tour : « Il vaut mieux ne pas jeûner et en être humilié que de jeûner et en être complaisant ». Et les Ecritures enfin : « Je vous le dis, il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui s'amende que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance ». Et ailleurs : ... πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται· ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται [1].

Le mérite n'est donc pas forcément une perfection accumulable et comme un plasma substantiel ou une dorure de prix à la surface de la personne. Le mérite ne se conserve pas, mais se recrée avec effort à toute minute du devenir. Par delà le mérite pharisien il y a donc place pour une relativité intensive du mouvement bienveillant qui fait prévoir l'ordre du Tout ou Rien, le choix gracieux entre oui et non, existence et inexistence, — l'Ipséité, pour tout dire. Celle-ci ne se calcule pas, vu qu'il n'y a pas de degrés dans l'infini. La dignité de cette ipséité aura donc toujours un sens intransitif et absolu. En réalité c'est le mérite ou le démérite qui nous rendent dignes ou indignes de notre propre dignité; mais la dignité elle-même est sans régime. Ce sont les choses qui sont dignes ou ne sont pas dignes de nous... Mais l'ipséité à son tour, de quoi serait-elle digne, elle qui est le fait pur et incomparable de notre existence comme personne? Le seul rapport qu'elle entretienne est donc un rapport avec soi; car il y a une relation circulaire et réfléchie du moi au soi, du moi empirique au moi idéal, et ce qu'on ne pourrait dire sans contradiction d'un solide matériel dans l'espace, on peut le dire d'une totalité concrète et organique comme la conscience : qu'elle est pour elle-même à la fois effet et cause, objet et sujet. Il s'agit d'obtenir que le Faire se rende digne de l'Etre, que je sois à la hauteur de moi-même. Cet absolutisme s'exprime avec force dans le

[1] Pascal, *Pensées* (Brunschvicg), Section VII, p. 499. Ch. Péguy, *La France*, présenté par Pierre Péguy, p. 72. Luc XV, 2, 7, et XVIII, 9-14 (parabole du pharisien et du publicain).

caractère immanent et transcendant tout ensemble de l'ipséité : transcendant d'abord, comme cette expérience ambiguë où l'on éprouve la possession de son propre corps, de cette propriété privilégiée qui est le propriétaire lui-même bien qu'elle soit somme toute autre chose; dans certaines aliénations de la personnalité l'étrangeté du corps et du nom propre s'exalte au point de dédoubler l'en-dedans et l'en-dehors du moi. Mais le comble du paradoxe est que ce vertige nous prenne quand nous considérons notre existence dans le monde en général : l'étonnement de se trouver là, d'être soi-même plutôt que tout autre ou plutôt que rien — voilà pourtant l'alpha et l'oméga de la mauvaise conscience métaphysique. Ainsi grandit en nous l'illusion d'une double contingence, de deux gratuités radicales : celle de l'être et celle de notre existence personnelle; je dis illusion non pas parce que ces questions seraient absurdes, mais parce qu'elles sont insolubles, et deux fois insolubles : premièrement il n'y a rien à penser dans le fait instantané que je suis, et deuxièmement j'adhère à cette personne que je suis au point de ne me représenter mon propre néant que comme une nouvelle existence. Quoi qu'il en soit le moi s'échappe à lui-même; est indisponible pour lui-même : entre le mystère biologique de la naissance et le mystère surnaturel d'une mort qu'il peut bien différer ou hâter en particulier, mais non point éluder en général, il se sent comme perdu sur un radeau d'écorce; la seule continuation de l'existence, selon Pascal, demeure dans ses prises, mais là encore il ne s'appartient pas, et c'est bien le comble du dérisoire : il n'est même pas le maître dans sa propre maison! La maîtrise de soi qui est l'empire sur les instincts ne veut dominer en somme que des forces étrangères à notre vraie nature : mais quel imperator de soi il faut être pour se rendre libre même de sa propre liberté, pour faire entièrement maniable et disponible la pure effectivité de son destin! La jungle des instincts peut être civilisée, mais la loi de la mort ne peut pas être tournée; car l'ipséité est indomptable, comme elle est incognoscible. Or d'être celui-là même que l'on est et pas un autre, celui-là qui doit mourir — « moriturus » — nous impose une responsabilité et nous crée des devoirs... Quels devoirs, mon Dieu, quelle responsabilité, et envers qui? Comment peut-on contracter des devoirs envers soi-même, je veux dire rendre des comptes non plus en tant que père de famille, fonctionnaire, contribuable...,

mais comme pur et simple existant? Pourtant cela est vrai à la lettre et sans métaphore : on se doit quelque chose à soi-même (d'être propre, de ne pas trahir ses amis, de ne jamais répondre à une petitesse...) bien qu'il n'y ait pas de dus et bien que la distance soit nulle entre débiteur et créancier, le même étant l'un et l'autre. Et pareillement nous avons une certaine responsabilité indéfinie avant d'être chirurgiens, aiguilleurs ou caissiers : car celui qui n'a pas charge d'âmes a encore la charge de son âme. Qu'est-ce à dire, et comment peut-on avoir à se porter soi-même? Comment peut-on avoir son propre destin en charge? Les sarcasmes du *Charmide* contre l'αὐτοεπιστήμη et d'Auguste Comte contre l'introspection ne sont rien auprès de ce tour de force. Que tout cela est bizarre en effet! Comment, en général, peut-on ne pas posséder cela même que l'on est? Mais justement c'est parce qu'on l'est qu'on ne le possède pas, qu'on ne *se* possède point. Si l'amour est allée et venue inquiète entre la possession et la coïncidence, c'est-à-dire entre l'avoir de ce qu'on n'est pas encore et l'être de ce qu'on n'a plus, jeu d'Opulence et d'Indigence, mon rapport d'appartenance avec l'ipséité est simultanément l' « Avoir » gêné par l'être puisque, intérieur à moi-même, engagé dans ma possession, je *suis* précisément cet « ipse » et l'Etre troublé par l'avoir puisque je prends conscience jusqu'à l'angoisse de cette transcendance de mon ὅτι. Et comme enfin l'impossibilité de détacher de nous une faute qui est autre chose que nous engendre la douleur du remords, ainsi la contradiction stationnaire de l'être et de l'avoir produit en nous cette malheureuse conscience sans motif qui est la conscience d'exister : l'ennui la met à nu, où c'est l'existence en général qui nous incombe dans tout son factice et tout son arbitraire. Mais il arrive aussi qu'elle nous impose sa valeur morale, une valeur vide et indéterminée : l'agent se transcende lui-même et ne dispose donc pas de son être propre. Les religions ont un langage très clair pour interpréter cette transcendance : elles disent que l'homme est un pèlerin sur terre, et qu'il a une vocation surnaturelle; elles parlent encore d'un dépôt qui lui serait commis, d'un mandat dont il aurait la charge et qu'il détient censément du Très-haut; ensuite elles appellent Humilité cette situation d'une créature mendiante et, comme dirait Fénelon, totalement désappropriée, à qui l'existence elle-même est prêtée en usufruit (nulli mancipio,

omnibus usui) et qui ne vit que d'aumônes, dans un état de perpétuel merci. On ajoute enfin : ton corps ni ton âme ne sont à toi, ta vie elle-même ne t'appartient pas; ce que Dieu a prêté, Dieu seul peut le reprendre. Cela est transcrire d'une façon sans doute un peu mythique l'étrangeté du destin au regard du porteur de ce destin; mais il est bien vrai que l'homme n'a pas sur lui-même « jus abutendi », qu'il ne peut faire de soi ce qu'il veut : se faire tondre, ou peindre en jaune oui, mais non se faire châtrer (car la castration atteint déjà les sources de la vie spécifique, sinon l'ipséité individuelle), et encore moins se supprimer (car l'abolition n'est pas un simple changement de forme, un méta-morphose, mais un passage de la forme en général à l'absence de toute forme — et la nature seule peut cela sans sacrilège). Je ne nie pas que nous n'ayons la possibilité de le faire (encore que l'ipséité soit en elle-même inattingible), mais nous n'en avons pas le « droit », et le scandale qui en résulte, en dehors de tout préjudice porté à autrui, exprime la protestation surnaturelle de notre conscience contre cette entreprise de lèse-dignité. De là la prohibition du suicide et, en général, les préjugés qui s'attachent à toute modification artificielle ou violente de notre forme naturelle. Mais le respect-de-soi que cette ipséité commande, parce qu'elle est inassignable et au delà de toute structure, connaît bien des aberrations : on se sent obligé en général avant de savoir à quoi et l'on éprouve comme un besoin obscur de faire n'importe quoi de gratuit, de saugrenu ou d'inutile; la démangeaison morale n'a pas d'autre cause. Noblesse assurément oblige : les uns localisent cette noblesse dans leurs éperons et les autres au bout de leur nez; ils promènent leur dignité dans les rues comme le saint Sacrement et ne quittent guère leur masque de cérémonie. Ils sont excusables, malgré tant de ridicule gravité, vu qu'en effet on ne sait trop quoi faire pour tenir son rang d'homme : garder son gibus, parler en vers ou marcher noblement... toutes ces simagrées partent d'un bon naturel; c'est plutôt dignité mal placée que suffisance; ils sont comme des malades qui ne savent pas localiser leur douleur : ils montrent à droite quand le mal est à gauche; mais si la maladie est ailleurs, la dignité n'est nulle part, étant par essence invisible et purement spirituelle. On ne déroge pas de son ipséité parce qu'on se compromet avec des manants; mais aussi on n'est pas quitte envers elle parce qu'on a un maintien

auguste et le sérieux d'un pape dans les moindres vétilles. Dette infinie ou dette immatérielle, comme on voudra, dette si désespérément inextinguible qu'on parlerait bien plutôt d'un débiteur sans dette : telle nous apparaît la charge de ce mystère moral dont l'agent est porteur et qui le rend littéralement corresponsable des destins cosmiques. La *répercussion* et le *retentissement* ne sont que deux figures approchantes, deux vignettes de cette corresponsabilité : la répercussion physique de l'acte sexuel, si vous voulez, et le retentissement social de l'exemple donné par un moraliste. Le voilà donc, ce démiurge au petit pied, avec le monde entier sur les bras; il ne peut faire un geste sans engager en quelque mesure l'avenir même de la loi, comme on dit que les péchés de quelqu'un recrucifient Jésus tous les jours dans l'âme du pécheur. Qui peut se flatter que ses propres affaires le regardent seul? que sa faute ne rend pas la justice moins évidente?

L'ipséité, comme elle fonde mon rapport à moi-même, fonde encore mes relations avec l'autre. Notre droit est bien le symétrique de notre devoir, et cette même transcendance-à-soi qui m'induit nécessairement en humilité impose aux autres le respect de l'unique que je représente. Cet unique n'est pas la plus grande valeur appréciable, mais il faudrait dire bien plutôt qu'il est la source de toutes les valeurs, de même que (mutatis mutandis) la vie n'est pas le plus précieux des biens, mais en général la condition moyennant laquelle les autres biens sont des biens : car qu'est-ce que l'argent, et les femmes, et les honneurs, si l'on n'a pas la vie? J'aimerais mieux, dit à Ulysse le prince des ombres Achille, j'aimerais mieux être un journalier et le goujat d'un pauvre laboureur que de régner sur tous les morts qui ne sont plus... Voilà pourquoi le souci d'exister n'est pas sur le même plan que les autres soucis, mais représente l'urgence absolue, l'impératif vital. Avant tout survivre, et l'on verra après. Ainsi selon la preuve ontologique : les perfections de Dieu ne sont que de misérables oripeaux de théâtre sans l'existence, la perfection royale κατ' ἐξοχήν qui rend toute perfection effectivement parfaite. Les valeurs n'ont donc de valeur qu'à la condition que l'ipséité personnelle soit posée, et comme les plaisirs perdent leur sens, leur goût et leur saveur pour un condamné à mort, de même tout devient insipide quand la personne humaine n'est plus respectée. On le voit, c'est le ὅτι qui décide de tout, — le ὅτι,

je veux dire la clause minuscule, imperceptible, instantanée dont tout le reste dépend et à laquelle, comme au fiat volontaire, une fraction de seconde suffit pour se réaliser; car ce n'est pas une question de volume, ni de labeur. Voilà, je crois bien, ce qu'il faut entendre avec Kant par une obligation « catégorique » : les commandements relatifs à l'ipséité sont catégoriques en ceci que, conditionnant toutes les valeurs, ils ne sont pas conditionnés à leur tour par une clause antécédente, — sinon c'est cette clause-là qui serait l'impératif de l'ipséité; car la définition de l'ipséité c'est justement qu'elle est ultime, inconditionnelle et, au sens platonicien, anhypothétique, autrement dit qu'elle se fonde elle-même, et tout le reste avec soi. Il n'y a plus de cercle vicieux quand il s'agit de l'Absolu, mais seulement le « circulus sanus » de l'aséité. La pétition de principe obligatoire. L'apparition de quelqu'un, comme le décret irrationnel du Dieu cartésien, créateur des vérités éternelles, a une fois pour toutes donné un sens à la vie. La vie et le monde, dis-je, n'ont pas de valeur si l'ipséité n'en a pas. Mais ce qui fonde toute valeur n'*a* pas de valeur à son tour; il faudrait dire plutôt qu'il *est* « la » Valeur elle-même : tel le vertige de l'option libre par rapport aux préférences motivées. Que l'ipséité soit au delà des catégories d'utile et d'inutile, c'est ce qu'on n'aura pas de peine à comprendre. Il n'est absolument pas nécessaire que quelqu'un existe en général; mais s'il existe, on pourra en avoir besoin comme fonctionnaire, officier ou ingénieur pour s'en servir en vue de tels emplois donnés. Mais que ce quelqu'un doive apparaître, c'est-à-dire soit posé un jour effectivement, c'est ce dont personne ne rendra jamais raison et sur quoi l'expérience seule à posteriori peut répondre. C'est le cas de le dire, Dieu seul est juge de l'utilité ou de l'inutilité de l'existence de quelqu'un; en sorte qu'on peut dire à volonté que chacun est nécessaire à l'économie du monde, même les vieilles rentières comme celle que tue Raskolnikov, ou que personne n'est indispensable, pas même l'irremplaçable technicien. La naissance est un fait biologiquement et socialement prédéterminé, mais la naissance de celui-ci et le fait que c'est lui précisément et non point un autre, ce fait est une grâce. L'ipséité est donc littéralement *inestimable*. Mais le finalisme anthropocentrique, comme il explique le respect-de-soi, ne manque pas non plus de métaphores pour transcrire téléologiquement cette valeur inéva-

luable. Il dit que l'existence de quelqu'un a un prix infini, mais un prix tout de même, un prix hors-de-prix, et qu'en tous cas ce n'est pas un trésor à la portée de toutes les bourses; les Anciens n'en avaient nulle idée, qui vendaient si bon marché leurs esclaves et affichaient un tel dédain de la vie individuelle; pratiquement une assurance sur l'ipséité pourrait se chiffrer, bien que cela se paye cher. On dira par exemple qu'il ne faut rien moins que la vie éternelle pour obtenir sa contre-valeur, et l'on en conclut l'obligation de postuler l'immortalité de l'âme. Et nous disons, nous, que l'Unique n'a pas de prix du tout, ni un petit ni un grand; sinon par convention, et pour fixer les idées. Le mérite du christianisme serait mince s'il avait simplement consisté à faire de l'homme le favori de la création et à surestimer la vie personnelle dépréciée par les Anciens : l'ouverture de l'âme dont parle Bergson d'après l'Evangile [1] est une ouverture charitable, l'ouverture sur le « Tout autre ordre » et sur l'infini. Quel expert apprécierait à sa valeur celui dont il n'est dans toute l'histoire du monde, et par définition, qu'un seul exemplaire, la cime et la fine pointe de l'irremplaçable, l'ἅπαξ par excellence — la personne enfin? Les choses rares sont relativement précieuses en ce qu'elles imitent la semelfactivité extrême de l'unique : les économistes savent que la rareté donne du prix aux marchandises, comme inversement la fréquence les banalise et galvaude; tout ce qui est exceptionnel, un diamant gros comme une citrouille, un acte d'héroïsme absurde, participe de cette singularité — limite de la personne vivante. Mais que dire à ce compte de l' « acumen raritatis », de l'unicité elle-même, au delà de laquelle il n'y a plus que l'inexistence et qui apparaît non pas une fois l'an comme les solennités et les anniversaires, ni une fois par siècle comme les comètes et les monstres, mais une fois dans toute l'éternité! Une fois, et puis *jamais plus*... Comprenez-vous ce que cela signifie? Car bien entendu, et même en cas de palingénèse, il n'est pas question que ce soit « le même ». Dans les choses qui se répètent et qui, comme la matière, s'avilissent en se répétant, la fonction abstraite fait le prix — la fonction et donc l'interchangeable de l'un à l'autre. Mais l'ipséité tient sa valeur, si valeur il y a, de son être et non point de son rôle. C'est pourquoi la pauvreté est si philoso-

[1] *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 57.

phique : elle essentialise le ὅτι, concentre et distille l'ipséité en la séparant des adjectifs qui la diluaient; par elle la nue effectivité de l'être devient donc évidente. L'existence est de la sorte la seule richesse de celui qui n'a rien, le seul cadeau qu'un pauvre homme puisse faire au bon Dieu, mais c'est aussi la richesse fondamentale et sans laquelle rien ne vaut plus la peine : voilà le vrai soleil intelligible du sixième livre de la *République*, tel en un mot que l'on dit être l'amour quand cet amour redore et fait briller tous les cuivres, réveille énergiquement les intérêts majeurs de la vie et les raisons d'agir. On comprend dès lors pourquoi la mort du gueux est le seul jour où cette vie de gueux impose aux yeux de tous sa dignité et son importance absolue : jamais le gueux n'avait rassemblé tant de monde devant sa porte, ni reçu tant de saluts dans les rues; c'est la « majesté de la mort », comme on dit, qui fait découvrir les têtes et met à vif la grande solitude du destin personnel [1]. L'amour, qui est aimanté, va tout droit, par une gnose infaillible et infuse, à cette ipséité que la mort seule dénude aux yeux du vulgaire; l'amant fait donc du vivant même de l'aimé, pendant qu'il en est temps encore, ce que les aveugles font d'une manière posthume et rétrospective, quand il est trop tard; car les amants, en ces choses, ont des yeux de lynx. Mais aussi nous tenons la raison pour laquelle la mort trouve l'amant d'avance et par définition inconsolable. La consolation stoïque, réintégrant mon deuil dans l'ordre universel, transporte la mort du plan de la tragédie sur celui de la subsomption, des catégories impersonnelles et du concept : vous n'êtes pas la seule mère au monde qui ait perdu son enfant; et d'ailleurs tous les hommes doivent mourir tôt ou tard; ensuite vous en aurez un autre, plus beau et plus lourd... Hélas! d'où vient que toute cette belle sagesse, tout ce Sénèque pour veuves spartiates ne sèche pas les pleurs de la plus grande souffrance qui soit au monde? et comment notre déraisonnable souffrance s'avoue-t-elle convaincue, mais non persuadée en son for intime, et plutôt résignée que consolée par tant de belles raisons insensibles au cœur? Je crains fort qu'en ces matières la déraison et le désespoir qu'elle légitime n'aient plus raison que la justice en affirmant la promotion égocentrique, privilégiée et passionnelle de l'aimé. L'inconsolable qui souf-

[1] Dr E. Minkowski, *Le temps vécu*, p. 122.

fre pour l'irremplaçable est donc en quelque mesure raisonnablement désespéré. Ce n'est pas un enfant en général que réclame la femme en deuil, pas même un autre tout semblable à celui qui est mort : c'est précisément le petit mort qu'il lui faut, celui-là et pas un autre, parce que c'est elle et parce que c'est lui. Parce que c'est le sien. Parce que... parce que... On voit bien que l'amour, quoiqu'il se cherche des prétextes, ne renvoie qu'à lui-même; est imprescriptible, métempirique et « causa sui ». Vous lui donneriez un nouvel enfant tout en or et rehaussé de diamants... La belle affaire! elle eût aimé le sien même bossu, contrefait et galeux; elle aime son humble enfant non point parce qu'il est fort ou remarquablement doué pour la peinture, mais parce qu'il est. Max Scheler dirait que c'est à sa substance spirituelle que va l'amour; et je dirai encore, faute d'un mot moins naïf, que c'est au plus sacré de son être, au mystère même de l'existant. Ainsi nous retrouvons sans effort l'idée kantienne de la finalité catégorique et du règne des fins. On ne doit pas exploiter celui qui est « fin-en-soi », ni à fortiori le mettre à mort : le meurtre de quelqu'un est une affaire métaphysique et bien digne, à la lettre, de bouleverser le ciel et la terre. On connaît le cas de conscience résolu de même façon par Bergson et par Ivan Féodorovitch dans la grande tirade qui précède la parabole de l'Inquisiteur [1] : l'harmonie de l'univers ne vaut pas les larmes d'un seul petit enfant, à supposer que le supplice de l'innocent soit le prix dont il faille acheter le bonheur de tout le genre humain; je vous le dis, c'est payer trop cher la vérité. Et Karamazov choisit, comme Bergson : que saute la planète, mais que le petit enfant ne souffre pas à cause de la justice. Et remarquez-le, ce n'est pas pour le petit enfant lui-même; car bien entendu et au regard du logos, notre choix est pure démence : mais si selon la raison de Leibniz et de Bentham, celle de la Théodicée comme celle de l'utilitarisme, il faut préférer la majorité à la minorité et tout le monde à un seul, la douleur d'un seul, selon la charité, est incommensurable à quoi que ce soit d'autre; de sorte qu'en définitive il n'y a pas de cas de conscience du tout vu qu'il n'y a pas d'alternatives comparables, mais seulement

[1] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 75. Dostoievski, *Les frères Karamazov*, IIe partie, livre 5, ch. 4 (t. Ier, pp. 284-285 de l'éd. d'Etat Goslitizdat, Moscou 1935). C'est toute l'inquiétude métaphysique de Raskolnikov dans *Crime et Châtiment*.

des impératifs disjoints et tous absolus encore qu'incompatibles. Cela est pourtant un paradoxe, une karamazoviade. On ne saurait trop méditer sur cette convergence singulière entre les ultimes pétitions de l'ipséité et les démarches de la certitude mathématique : l'astronome est à une seconde près comme Ivan Féodorovitch à un petit enfant près — car il n'y a pas d'erreurs négligeables, pas de « presque » et pas d'à-peu-près quand c'est la douleur de quelqu'un qui est en question; un millimètre de trop, une paille minuscule, une décimale oubliée — et voilà peut-être tout le bâtiment par terre. De même une seule et humble détresse perdue dans quelque coin du monde, une toute petite souffrance non secourue, non rédimée — et voilà de quoi empoisonner jusqu'à la fin des temps l'économie de ce monde. C'est entendu, il ne s'agit pas ici non plus du millimètre lui-même, comme lorsqu'un maniaque ou un avare mesquin comptent les centimes — car cette minutie fait précisément très bon ménage avec les approximations les plus malhonnêtes de l'esprit et du cœur. Non, il s'agit du tout-ou-rien de la Certitude, qui veut être globale, instantanée et transparente; et il s'agit du destin de la personne, sur le dos de laquelle nul n'a le droit d'arrondir un total, car elle est un absolu, un empire à elle seule et non pas une décimale. Peut-être mesurera-t-on mieux maintenant tout ce qui oppose le probabilisme optimiste d'un Leibniz, c'est-à-dire la morale du compromis « bien tempéré », à la double apodictique de l'ipséité et de la mathesis cartésienne. C'est l'action qui veut, avec l'urgence massive, la vérité statistique, et le coup de pouce, et toutes les improbités de l'éclectisme : les scandales fondent « à la limite » pour un algorithme infinitésimal capable de renforcer peu à peu la probabilité en certitude et de rendre le désordre intelligible. L'intransigeance stoïcienne était plus héroïque que cet opportunisme quand elle professait l'égalité des fautes. L'ipséité est trop exigeante pour se contenter d'un hommage rendu en gros : à l'indivisible ὅτι de son existence, conquise elle-même sur l'inexistence, doit répondre l'absolutisme de l'amour. Non pas d'un amour qui distingue des points de vue, pose des conditions et fait des réserves, aimant ceci, rejetant cela : car si l'on peut morceler les possessions de la personne, comment distinguerait-on des parties dans l'effectivité pure et simple de son être? Et comme une vérité n'est pas plus ou moins douteuse, comme une petite méfiance est déjà une

grande méfiance, une grave, une mortelle sécheresse du cœur, ainsi le moindre soupçon, venant à effleurer l'amour, en ternit le pur aloi et le rend instantanément suspect. L'ipséité est comme ce bel orient de la confiance, qui veut qu'on se donne tout entier, et d'emblée, et sans restriction aucune. Pas de peccadilles, rien que des crimes. Contre ce poison de la malveillance larvée, que la bienveillance du cœur nous protège à toute minute.

Tel est ce mystère translucide de l'ipséité sur lequel nous avions dit que les pauvres cantonniers en savent aussi long que les philosophes. On remarquera que nous avons évité des termes scolastiques comme quiddité ou même haeccéité, de peur de faire penser à une généralité impersonnelle ou essence générique, à quelque forme individuante de l'être. Pas davantage l'ipséité n'est entité substantielle et compacte, limite d'une régression abstrayante au bout de laquelle serait le noyau le plus stable du moi. Elle n'est même pas *ce qui fait* que le moi est ce qu'il est, mais simplement *le fait qu*'il est αὐτός, lui-même précisément et non un autre ni son propre sosie. Ici plus de genres subsumant des espèces : rien que d'innombrables Uniques dont chacun forme un genre pour soi. Il faut tenir solidement jointes ces deux idées d'effectivité et de personne : car si la continuation de l'être, ou mieux les adjectifs impersonnels de l'ipséité peuvent se décrire par discours *quidditatif*, l'acte gratuit par lequel telle personne est posée plutôt que toute autre ne se révèle que pour une gnose *quodditative*. C'est cette dernière que Schelling appelait « positive ». Mais, je le répète, de longs discours et de grandes intrigues ne sont plus ici nécessaires; et l'on voit bien pourquoi une science discursive ne trouve dans cet insondable ὅτι rien à savoir, rien à développer : elle est en somme dans la situation d'un patient qui réfléchit sa propre douleur et ne peut que répéter, hélas, pour la millième fois la triste constatation de cette présence opaque, de cette obscure évidence du mal; l'esprit pense son corps, où il n'y a d'ailleurs rien à penser, quoiqu'on en puisse détailler la souffrance. Toute semblable à cette νοησις σωματος sans progrès ni synthèse me paraît être la « méditation de la mort », dont les sages et les trappistes sont censés faire leur occupation habituelle : car le dérisoire est que cette méditation funèbre soit parfaitement vide; vide encore le message du condamné qui a échappé à la mort à la dernière seconde et

« se souvient », prétend Henri de Régnier, « Du pays monstrueux et morne d'où il vient »; vide enfin le témoignage des créateurs censés avoir, comme on dit, mis la main à la pâte, et qui, renseignements pris, ne savent rien de plus que les profanes. La science quodditative va-t-elle donc être réduite au bégaiement et à la plus stérile tautologie? Je réponds d'abord que la chose la plus humble et la plus précieuse à la fois parmi toutes les choses ne se déclarera pas d'elle-même à la connaissance. Par contre elle se révèle volontiers pour l'intuition amoureuse et dans l'acte du sacrifice. Dans le sacrifice : car s'il n'y a que dignité à être et que mérite à mieux-être, il y a ensemble mérite et dignité à refuser d'être, quand c'est pour quelqu'un et pour que vive un autre. Le mystère du mourir-pour-quelqu'un (non pas mourir en transmettant la vie, comme la personne maternelle, mais mourir en le voulant) c'est qu'il supprime l'ipséité vertigineusement au nom de l'ipséité même : dans le don de soi l'Avoir et l'Etre confondus se trouvent portés au suprême degré de l'incandescence. Acheter et vendre, louer, prêter — voilà des opérations qui n'ont de sens que sur le plan des contrats bilatéraux et de la justice commutative; mais d'une valeur infinie comme l'est la personne, sa propre personne, on ne peut faire que cadeau. Ce cadeau gratuit, inestimable, et qui exalte l'ipséité intensivement par là même qu'il la livre au non-être, c'est justement le sacrifice. Et quant à l'amour, chacun sait ce qu'il est, quoiqu'on n'apprenne pas plus à aimer qu'à éprouver une inspiration charitable ou une intention bienveillante. L'amour commence par lui-même. L'amour, pour retrouver l'ipséité, n'a pas besoin des révélations fulgurantes du *héros* — car le héros est miraculeux non point, comme le génie, par ce qu'il fait, mais par son existence même et par sa grande présence; je dirais plutôt que l'amour rend ce qu'il aime diaphane comme l'*innocent*, c'est-à-dire comme celui en qui le Faire ne dissimule plus l'Etre. De là vient qu'il apparaisse fantasque, et tour à tour absurde et clairvoyant.

> L'un parle, l'autre se tait,
> Et c'est l'autre que je préfère.
> Il n'a rien dit, mais il me plaît.

Cela se chante, je crois, dans *Carmen*. L'amour va, sans allégorie ni symbole, au sens le plus total, le plus existentiel

du destin de l'autre, et il exprime toujours ce sens d'une façon directe et littérale; il dénude en notre humble prochain cette ipséité qui est la pauvreté des riches (car la garde « aux barrières du Louvre » ne défend pas les rois de leur destin) mais aussi la richesse des pauvres et le viatique de toute créature.

*Université de Lille.*

## La métaphysique ou la science de l'intimité spirituelle

par Louis Lavelle

1. — La métaphysique, au sens où l'on prend habituellement ce mot, et que sa formation justifie d'une certaine manière, est une recherche qui prétend dépasser la réalité telle qu'elle nous est donnée, afin d'atteindre la réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire l'Etre derrière le phénomène, et l'Absolu derrière le relatif. La seule idée d'une telle recherche implique que ce monde que nous avons sous les yeux, au moment où nous disons qu'il est donné, phénoménal et relatif, est un monde qui ne nous satisfait pas, qui ne se suffit pas, qui ne contient pas en lui ses propres raisons. Il y a là une affirmation que personne ne met en doute. Mais les uns pensent que nous sommes enfermés dans ce monde et incapables d'en sortir, et les autres que nous pouvons le traverser pour découvrir le fondement qui le supporte. Ceux-ci croient et ceux-là ne croient pas à la possibilité de la métaphysique.

2. — Dès lors on voit sans peine comment on peut parler d'une *illusion métaphysique* sans cesse dénoncée et sans cesse renaissante. Elle est sans cesse dénoncée, car il est évident qu'il y a une contradiction à vouloir connaître la réalité telle qu'elle est, alors que le propre même de la connaissance, c'est de la mettre en relation avec un sujet, et par conséquent d'en faire une apparence ou une donnée. Et elle est sans cesse renaissante, car apercevoir ce caractère de la connaissance, c'est déjà l'avoir transcendé, c'est déjà, pour limiter la connaissance, poser l'idée d'une réalité dont la connaissance est la limitation, ou ce qui revient au même, c'est poser au delà de toute connaissance de

fait, qui est toujours limitée, l'idée d'une connaissance de droit, qui est elle-même sans limitation.

3. — Ce n'est pas dire pourtant que la réalité telle qu'elle est en soi et la réalité telle qu'elle est pour nous ne diffèrent que par le plus ou le moins. Car je ne suis pas seulement un être fini et qui n'ai de contact qu'avec une partie de la réalité, je suis aussi un être déterminé : je fais entrer le réel que je perçois dans une perspective qui m'est propre; je le revêts ainsi de certaines qualités subjectives qui dépendent de ma nature et qui achèvent de m'en éloigner. Ainsi naît cette conception traditionnelle des deux mondes, dont l'un serait, non pas une image qui révèle l'autre, mais une fantasmagorie qui le dissimule. De telle sorte qu'on ne peut pas s'étonner si la plupart des hommes opposent une connaissance dépourvue de réalité à une réalité qui échappe elle-même à la connaissance. Mais c'est cette double contradiction que la métaphysique essaie de surmonter.

4. — Or elle ne pourrait y parvenir, semble-t-il, qu'à condition de distinguer deux formes de connaissance, dont l'une s'appliquerait à l'expérience des sens, en la soumettant aux exigences de la pensée, dont l'autre entreprendrait de poser, au delà de toute expérience, en vertu de ces exigences seules, un objet qui tiendrait toute sa réalité de sa seule intelligibilité. Telle est la voie dans laquelle la métaphysique s'était engagée, mais que la critique kantienne devait fermer à tout jamais. La pensée pure est incapable de se donner à elle-même son propre objet; et c'est quand elle n'étreint plus rien qu'elle croit étreindre l'absolu.

5. — Pourtant le kantisme, loin d'imposer, comme on le croit trop souvent aujourd'hui, un arrêt définitif à la recherche métaphysique, lui donnait au contraire le plus admirable essor. Et l'on discutera longtemps et vainement pour savoir si les grands philosophes qui sont venus après Kant et se sont réclamés de lui, lui ont été infidèles, ou ont dégagé l'essence de sa pensée. Peut-être faut-il dire que le plus grand mérite de Kant, c'est d'avoir ruiné la métaphysique de l'objet, ou encore l'idée même d'un objet métaphysique. Non point que ce soit là toute la métaphysique du passé : mais la métaphysique a toujours

besoin d'être purifiée; et l'objectivité, c'est pour elle l'idolâtrie. Kant lui-même n'y a pas échappé en maintenant l'existence d'une chose en soi, dont il aurait dû dire qu'elle était impossible à « penser », autant qu'impossible à « connaître ».

6. — L'erreur fondamentale que l'on ne cesse de faire sur la métaphysique, et qui est l'origine de toutes les critiques dirigées contre elle, c'est qu'au delà de ce monde que nous voyons, dont elle nous montre que les choses qui le composent ne sont que des apparences qui n'ont d'existence que pour nous, il y aurait un monde composé de choses véritables qui auraient une existence par elle-mêmes, et qu'elle nous apprendrait pourtant à connaître. Or non seulement la métaphysique n'éprouve aucune difficulté à avouer qu'une telle connaissance est contradictoire, car il faudrait du même coup poser leur existence et exclure la possibilité de l'acte qui la pose, mais elle étend la contradiction jusqu'à l'idée même de ces choses. Car de même qu'il n'y a pas d'objet sans un sujet, ni de donnée sans un acte qui se la donne il n'y a pas non plus de chose sans une conscience qui l'affirme comme chose. Et l'indétermination de la chose n'y change rien : elle est l'idée pure de ce qui n'a d'existence et de sens que par rapport à une intériorité qu'elle suppose et qu'elle nie.

7. — C'est dire que la chose, pas plus que l'objet ou que la donnée, ne peut subsister par elle-même. Son essence même réside dans sa relation avec un « être » pour qui précisément elle est une chose. Ce n'est pas une imperfection de la chose de n'être que pour un autre, c'est précisément ce qui fait d'elle une chose. D'où l'on tire que le caractère propre de la chose (ou de l'objet, ou de la donnée, qui n'en diffèrent que par l'aspect sous lequel on les considère), c'est, sous peine de n'être rien, d'être toujours une apparence ou un phénomène pour quelqu'un. Ce qui se trouve déjà impliqué par son extériorité, dont on voit bien que c'est elle qui la définit, puisque, si elle venait se convertir en intériorité, elle abolirait la chose comme telle.

8. — De là cette conséquence qu'il est tout à fait vain de vouloir chercher derrière les choses sensibles « des choses intelligibles » cachées par elles et possédant cette parfaite résistance

et cette stabilité immuable qui manquent aux premières. Nous croyons, en les dépouillant de tout rapport avec notre sensibilité, leur avoir donné une sorte de subsistance par soi. Pourtant il est évident qu'elles ne peuvent avoir d'existence que pour l'esprit même qui les pense. Et par une sorte de paradoxe, si nous sommes inclinés à les réaliser en leur accordant une parfaite objectivité, c'est seulement parce que nous pouvons incarner en elles cette présence de l'esprit à lui-même qui lui permet de les ressusciter indéfiniment.

9. — C'est donc revenir vers une intériorité, c'est-à-dire vers un acte de conscience, comme vers la source sans laquelle il n'y aurait aucun objet sensible ni intelligible. L'existence ne peut jamais se présenter sous la forme d'un objet, puisque tout objet est nécessairement phénoménal ou idéal. Et nous disons justement « ce n'est qu'un phénomène » ou « ce n'est qu'une idée », pour montrer que nous ne confondons jamais l'existence avec l'objectivité. Ainsi il faudrait renoncer une fois pour toutes à cette conception si commune de la métaphysique et qui, si elle était vraie, la discréditerait justement, c'est qu'il pourrait y avoir au delà des apparences un monde de réalités qui se découvriraient à nous tout d'un coup si le voile qui nous en sépare venait à tomber ou si le regard de l'esprit était assez pénétrant et assez pur.

10. — C'est que l'existence ne doit pas être cherchée du côté d'une objectivité absolue que l'on aurait dépouillée de toute relation réelle avec une subjectivité qui la fonde. Un objet qui ne serait qu'objet se réduirait au contraire à la simple idée d'une telle relation, abstraction faite de toutes les déterminations qui la qualifient. La distinction fondamentale sur laquelle repose la possibilité même de la métaphysique est celle de l' « en soi » et du « pour un autre ». Elle cherche dans l'approfondissement de l' « en soi » l'explication du « pour un autre ». Elle n'est pas un saut périlleux destiné à me projeter sans moi dans l'absolu des choses. Elle ne met pas l'être dans le caractère négatif du « hors de moi » poussé jusqu'à la limite, et qui ne serait rien lui-même s'il était dissocié du caractère positif du « par rapport à moi ». Elle le met dans un pur dedans qu'elle essaie de délivrer de tout dehors qui le montre et le transforme en une apparence : les choses par contre sont un

par dehors et n'ont d'existence que par le dedans que nous leur prêtons, ou par le dedans de nous-même, qui fait précisément qu'elles sont pour nous des choses.

11. — Mais la relation entre l'extériorité et l'intériorité n'est-elle pas une relation réciproque? Et si nous disons que l'extériorité ne peut se soutenir que par rapport à une intériorité qu'elle nie, ne faut-il pas dire aussi que l'intériorité à son tour ne se définit que par rapport à une extériorité qu'elle pose, mais dont elle se rend indépendante par cet acte même qui la pose? Mais s'il est vrai que deux contraires sont toujours solidaires, ils ne sont jamais sur le même plan. Il y en a toujours un qui est à la fois la raison de lui-même et de l'autre. Et comme on voit que les ténèbres sont obtenus par une simple abolition de la lumière, tandis que la lumière doit s'ajouter aux ténèbres pour les dissiper, de même l'extériorité est une limitation de l'intériorité, au lieu que l'intériorité porte en elle une plénitude et une suffisance qui absorbent l'extériorité au lieu de la limiter.

12. — C'est cette plénitude et cette suffisance de l'intériorité que nous avons maintenant à justifier, si nous voulons donner à la métaphysique son fondement véritable. Mais peut-être vaudrait-il mieux employer ici le mot intimité que le mot intériorité, puisque celui-ci en s'opposant au mot extériorité, évoque toujours un rapport de contenant et de contenu, c'est-à-dire des métaphores spatiales, tandis que l'intimité suggère l'idée d'un ultime fonds au delà duquel il est impossible de descendre et qui est à la fois l'essence dernière et la conscience secrète de celui qui est parvenu à s'y établir, par opposition à l'idée d'une surface qui l'exprime et qui la trahit, mais seulement pour un spectateur qui la contemple du dehors.

13. — Ce que nous cherchons, c'est en quoi consiste cette intimité de l' « en soi », qui est l'origine de toutes les apparences ou de tous les phénomènes, mais ne peut être lui-même l'apparence ou le phénomène de rien. L'expression de « en soi » risque elle-même de nous tromper : elle est destinée seulement à exclure un autre terme qui lui servirait de contenant, ou, si l'on garde l'image spatiale, à désigner un contenu qui serait à lui-même son propre contenant. De telle sorte que

l'on ne pourra pas dire, par exemple, de l'intimité qu'elle est contenue dans le monde, puisqu'on ne la découvre que par la négation du monde, qui ne subsiste pourtant que dans son rapport avec elle. L'être réside là où réside l'intimité, qu'il faut identifier strictement non pas avec le « en soi », mais avec le « soi ». Tout soi est un absolu auquel tout le reste est relatif. Tout non-soi est un relatif qui tient son existence du soi avec lequel il est en relation. Or la métaphysique n'est rien, ou elle est la thorie du soi et des conditions internes par lesquelles il se pose. Jusqu'ici, les conditions paraissent purement dialectiques, mais il s'agit d'une dialectique vivante qui, dans la conscience de chaque être, se confond avec cette expérience même qui lui permet de dire moi.

14. — Nous dirons donc qu'un être ne peut avoir d'autre intimité, c'est-à-dire d'être qui soit véritablement le sien (par contraste avec une nature qui lui serait encore étrangère et qu'il serait obligé de subir), que l'être qu'il est capable de se donner à lui-même. Car il faut que le centre de l'intimité soit aussi le point où je ne fais plus aucune distinction entre ce que je suis et ce que je veux être, soit qu'il me semble que je ne fasse que consentir d'une manière parfaite à ce que je suis, soit que je ne trouve rien de plus en moi que l'opération même qui me donne l'être. Tant que cette coïncidence entre mon vouloir et mon être est cherchée, mais qu'elle n'est pas atteinte, je n'ai pas obtenu avec moi-même une intimité véritable. Il subsiste en moi des éléments obscurs et inassimilables qui me limitent et qui me pressent, mais qui m'aliènent à moi-même. Dans les moments très purs et très fugitifs où ils paraissent s'abolir, il se réalise une immédiation de moi à l'être. Mais à supposer qu'ils ne disparaissent jamais, le moi n'est lui-même présent à l'Etre que là où il produit son être propre et dans la mesure où il la produit.

15. — C'est dire par conséquent que la métaphysique rencontre l'être en deçà du phénomène, plutôt qu'au delà, là où elle découvre l'acte dont l'essence est de se créer ou, si l'on veut, d'être cause de soi. De cet acte, pendant qu'il s'exerce, nul ne peut nier qu'il ne soit un absolu qui doit se poser lui-même pour que tout autre terme puisse l'être, qui n'est point le simple mode d'une substance antécédante dont on ne voit pas

comment il pourrait jaillir (et où l'on ne trouve qu'un acte réifié, c'est-à-dire dégradé et pétrifié), qui n'est même pas l'acte d'une personne, car que serait cette personne en dehors de l'acte même qui la constitue?

16. — Mais à cette identification de l'Etre absolu avec un acte qui est cause de soi, on opposera sans doute la question préalable. N'y a-t-il pas, en effet, comme on l'a fait souvent remarquer, dans cette expression « cause de soi », une véritable contradiction? Comment introduire dans l'unité de l'Etre cette division qui le rendrait à la fois cause et effet de lui-même? Là où je dis qu'il est cause, je commets ce cercle de lui attribuer l'existence avant qu'il ne la possède et pour qu'il puisse la recevoir, et même cette existence causale qui surpasse toujours en dignité celle de l'effet qui en découle. Là où je dis qu'il est effet, je lui ôte cette absoluité que je cherche précisément à définir : je pose en lui une dépendance à l'égard d'un être avec lequel, en tant qu'il est lui-même un effet il ne peut pas être confondu. Cependant, il est évident que c'est là seulement profiter d'un artifice de vocabulaire. Car, en disant qu'il est cause de soi, nous ne voulons nullement distinguer en lui une existence causante et une existence causée, mais isoler l'essence de l'acte tel qu'il transparaît dans la relation causale en le terminant pour ainsi dire à lui-même, c'est-à-dire en le réduisant à son exercice pur. Là est l'être, là est le moi dans la nudité de leur essence auto-créatrice.

17. — On fera pourtant cette observation que la cause n'est rien de plus que le premier terme d'une relation dont l'autre est l'effet et qu'il est vain par conséquent de vouloir l'appréhender dans son efficacité originelle, indépendamment de cet effet sans lequel son nom même n'aurait plus de sens. C'est cela pourtant que nous cherchons à faire et qui nous fait préférer le mot *acte* au mot cause où l'acte est défini non pas en lui-même mais par rapport à la trace qu'il laisse dans le monde. Nous réitérons ici à propos de la relation la remarque faite au § 11 à propos des contraires, c'est que la relation ne se suffit à elle-même que si l'un des termes jouit par rapport à l'autre d'un privilège et crée pour ainsi dire sa relativité pour la partager. La relativité ne s'introduit dans le premier que lorsque le second s'est déjà montré : elle est elle-même indi-

recte et dérivée. Ainsi, il n'y a pas d'effet sans cause, mais la cause dépasse toujours son effet et la relation qu'elle soutient avec lui la spécifie sans l'épuiser. Ce qui suffit à expliquer pourquoi on a pu penser que l'action trouvait dans l'apparition de l'effet moins son sommet que sa chute, et son interruption plutôt que son aboutissement.

18. — Mais il importe de faire ici une distinction entre les acceptions différentes de l'idée de causalité dans le monde de l'expérience externe et dans le monde de l'expérience interne : l'emploi du même mot dans les deux domaines atteste qu'elles sont liées, mais il exige une transposition quand on passe de l'un à l'autre. Ainsi, la causalité physique ou interphénoménale élimine toute action véritable; et en remontant de l'effet vers la cause, elle réduit la cause à la condition spécifique sans laquelle l'effet ne pourrait pas se produire. Au contraire, la causalité intérieure est transphénoménale; elle descend vers l'effet; elle contient en elle la possibilité d'autres effets que celui que nous voyons. Celui-ci masque son essence autant qu'il nous la découvre. Il l'assujettit à une sorte de nécessité unilatérale qui oblitère en elle sa fécondité créatrice. Loin de disparaître dans son effet, elle ressuscite toujours avec une nouvelle jeunesse de ces cendres qu'elle a laissées derrière elle.

19. — On ne dira pas cependant qu'elle est adéquate à tous ses effets possibles, ce qui pourrait nous conduire à la considérer comme une puissance indéterminée, alors qu'elle est toujours un acte qui se réalise. Or le mystère de l'acte, c'est précisément de se réaliser lui-même avant de réaliser aucun effet. Il est possible qu'il n'y parvienne que par le moyen des effets, encore est-il vrai que ces effets dépendent eux-mêmes de son propre accomplissement et que c'est sa propre genèse qui conditionne la genèse de toutes choses. C'est cette genèse, dans la mesure où toutes les autres en dépendent, que la pensée métaphysique ne cesse de scruter, alors que les autres disciplines se contentent de connaître les choses telles qu'elles sont données, dans leurs rapports entre elles ou avec nous.

20. — Ainsi, s'il n'y a que l'acte qui ne puisse pas être l'apparence d'autre chose, ni être posé par rapport à autre chose, et s'il faut qu'il se pose pour poser tout ce qui peut

l'être, nous pouvons dire que ce qu'il nous livre, ce n'est pas seulement, comme on le croit, le premier commencement de tout ce qui est, mais l'être même dans sa source la plus cachée et dans l'essence même de son intimité. Dans cet Etre-Acte, la passivité de la chose donnée et l'activité d'une puissance non exercée se trouvent toutes les deux surmontées. L'activité et la passivité ne font qu'un; et l'être donné se confond avec l'acte qui l'accomplit. Chacun est à la fois père et fils de lui-même. C'est ce cercle qui permet à l'être d'être parfaitement intérieur à soi et de se suffire sans qu'il y ait rien hors de lui qui le détermine ou qui le transcende. Mais il est lui-même transcendant par rapport à toutes les choses et à tous les états.

21. — L'activité donne à la passivité son sens dès qu'elle est elle-même niée; mais la réciproque n'est pas vraie. Et subir, c'est cesser d'agir. Cette primauté de l'acte, pris dans sa pureté absolue, nous oblige à définir l'être non plus comme fait, ni comme faisant, mais comme se faisant. Le verbe de l'Etre n'est ni le verbe passif, ni même le verbe actif; c'est le verbe pronominal. Ce que l'on vérifie dans l'expérience du vouloir qui n'est rien avant de s'exercer, qui se résout dans son pur exercice, qui est à la fois le commencement et la fin de lui-même et qui garde une indépendance rigoureuse à l'égard de tous ses effets.

22. — Il est difficile pourtant de ne point considérer l'acte comme se produisant dans le temps. Ne suppose-t-il pas un point de départ, un point d'arrivée et un progrès qui se réalise dans l'entre-deux? Mais ces distinctions sont le résultat d'une analyse qui porte sur les manifestations de l'acte plutôt que sur son opération. Ce sont les effets de l'acte qui se déploient dans le temps et non pas l'acte lui-même. Ce que l'on peut montrer de trois manières : car, d'une part, le bon sens populaire lui-même accorde que l'acte est origine et premier commencement et pour qu'il le soit, il faut qu'il n'y ait rien en lui de postérieur ou de dérivé. De plus, dire qu'il est origine et premier commencement de tout ce qui se produit dans le temps, c'est impliquer que dans le temps lui-même il n'y a ni origine ni premier commencement. — D'autre part, nous savons bien que l'acte, au moment où il s'accomplit, s'accomplit toujours dans le présent. Il est le créateur de la présence,

et du même coup de l'existence. Il serait absurde de situer l'acte soit dans le passé soit dans l'avenir, bien que, dans le présent, en ressuscitant l'un et anticipant l'autre, il leur donne la seule réalité qui puisse leur appartenir. — Enfin, au moment même où on considère l'acte comme étant inséparable du temps, c'est pour le rendre solidaire, non point de la diversité de ses moments, mais de leur transition, dont on peut bien dire qu'elle surpasse le temps ou qu'elle le fonde, mais non point qu'elle s'y assujettit.

23. — Cet acte que nous réduisons ainsi à l'efficacité pure peut être considéré aussi comme créativité absolue. Sans doute il faut reconnaître à la fois qu'il n'est pas lui-même une chose, et qu'il ne peut avoir aucune chose pour origine ni aucune chose pour fin : car aucune chose ne peut être par rapport à lui qu'une apparence ou un moyen. Mais s'il est une existence éternelle, c'est au sens où une belle existence est une naissance éternelle. Il est toujours identique et toujours nouveau. C'est le même acte que les êtres temporels ne cessent de retrouver non point comme un donné qui leur est familier et qui les rassure, mais comme un surplus qui ajoute pour eux à tout le donné et demande toujours à être assumé.

24. — Au point où nous sommes parvenus, on nous dira sans doute que l'Acte dont nous parlons évoque un dynamisme immobile où tous les mouvement qui se produisent dans le temps puisent l'énergie qui les fait être. Mais nous n'en sommes point encore là : et cette interprétation des résultats obtenus jusqu'ici risquerait d'en altérer le sens. Car l'Acte n'a point été considéré comme le fond dernier de l'Etre parce qu'il est générateur de tout le réel, mais parce qu'il est générateur de lui-même. Nous n'avons point cherché à atteindre en lui, comme on le fait trop souvent, la source de toute extériorité, mais cette source unique d'intimité où l'Etre cesse d'être un objet, c'est-à-dire un phénomène, pour devenir un Absolu, c'est-à-dire un en soi, ou un soi. Un pas de plus doit être franchi maintenant. Il faut montrer que cet être tout entier intérieur à lui-même parce qu'il est l'auteur de lui-même, ne peut être qu'un esprit ou une conscience.

25. — On ne saurait en effet assimiler l'Acte à une force

souveraine, comme le fait une certaine tradition matérialiste. Car cette force est elle-même un objet aussi longtemps qu'il n'y a pas une exacte coïncidence entre sa mise en œuvre et la faculté de dire moi. Elle appartient au domaine de l'extériorité, non point comme un spectacle qui nous est donné, mais comme une contrainte qui nous est imposée et qui lui est imposée à elle-même par une nécessité de nature qu'elle est incapable de gouverner. Nul sans doute ne proposera de confondre l'Acte avec la force, qui s'opposent l'un à l'autre comme un engagement de l'être tout entier et une puissance brutale qui ne peut être que subie.

26. — Aussi bien, en cherchant à discerner dans le vouloir le caractère essentiel de l'Acte tel qu'il se révèle à notre expérience intérieure, ce que nous avons cherché à saisir, ce n'est pas une aveugle spontanéité comme celle que l'on trouve chez Schopenhauer, c'est une initiative dont nous disposons et par laquelle nous naissons toujours à la conscience de nous-même. Et c'est pour cela qu'il n'y a point d'acte propre du vouloir qui ne soit en même temps et indivisiblement un acte de la pensée. Car comment concevoir un acte de pensée que la volonté ne viendrait pas animer et soutenir ou un acte de volonté que la pensée laisserait sans la pénétrer et sans l'éclairer? La pensée et le vouloir sont les deux aspects par lesquels nous essayons de représenter la fécondité du même acte : ils se dissocient dès que la conscience devient discursive et imparfaite, dès que la volonté est la recherche de l'acte plutôt que l'acte même, dès que la pensée est celle de l'objet et non plus de l'acte s'accomplissant. Au sommet de notre conscience, on ne les discerne plus : c'est là proprement sans doute ce qu'on nomme intuition, qui n'est pas la présence de l'objet à la pensée, mais l'intimité d'une opération spirituelle sans aucun objet, et non point, comme on l'a dit au risque de provoquer beaucoup de confusion, devenant à elle-même son propre objet.

27. — Dans l'esprit, l'identité du vouloir et de l'intellect se réalise toujours : mais la conscience n'est pas exclusivement spirituelle. Elle est assujettie à penser un objet qui dépasse infiniment la puissance du vouloir. Et la condition de sa limitation, c'est-à-dire de son progrès réside précisément dans cette opposition de l'intellect et du vouloir, qui ne me permet pas

de réaliser tout ce que je pense, qui oblige ma pensée à être la pensée d'un objet, et ma volonté à être l'intention d'une fin. Mais la conscience devient esprit lorsqu'elle remonte vers sa propre source, et abolissant la triple dualité de l'intellect et du vouloir, de l'objet et du sujet, de l'intention et de la fin, n'est plus que la lumière intérieure à l'acte lui-même dans son exercice pur.

28. — Cependant on alléguera contre cette conception d'un acte se connaissant dans son propre accomplissement le célèbre argument kantien que l'on ne peut saisir l'esprit ailleurs que dans son ouvrage et qu'il y a une sorte de contradiction à retourner contre lui-même l'acte par lequel on connaît tout le reste, afin d'en faire à son tour un objet de connaissance. C'est là sans doute l'objection la plus grave contre la métaphysique, et si on la surmontait, une voie royale s'ouvrirait de nouveau devant elle. On ne s'interdit pas pourtant de remonter par une induction nécessaire des produits de l'acte jusqu'à l'acte producteur, qui est la condition même de leur possibilité. Seulement cet acte, dit-on, est au delà de la conscience qui ne nous livre rien de plus que les effets de son opération. Cependant on remarquera d'abord que le nom de transcendental qu'on lui donne ne saurait empêcher, si l'acte échappe à la conscience, qu'il ne ressemble à ces puissances scolastiques que l'on a appris à railler, ensuite qu'il faut bien, pour que ce mot d'acte puisse convenir ici, que l'on ait par ailleurs de l'acte lui-même quelque expérience qui lui assigne une signification et qu'enfin c'est une véritable gageure, mais qui a séduit beaucoup d'esprits, de vouloir que le foyer de toute lumière soit lui-même caché dans les ténèbres.

29. — On n'ose pas il est vrai proscrire l'expression de *conscience* transcendentale, mais on hésite quand il s'agit de savoir si elle est une conscience réelle ou une simple condition de la conscience empirique. Et la source de cette hésitation est dans un préjugé théorique. Car la pensée n'est pas créatrice de son objet, mais seulement de la connaissance de son objet, ce qui nous rend incapable de faire la distinction entre la conscience de sa forme et celle de son contenu, non point sans doute parce que la conscience résulte précisément de leur liaison, mais parce que la préoccupation du contenu que nous ne

pouvons pas nous donner nous aveugle sur l'opération sans laquelle il ne nous serait pas donné. Pourtant une analyse assez fine parviendrait sans doute à retrouver, au sein même de toute connaissance, la conscience de l'appréhension de la conscience de l'appréhendé. Mais quand on considère l'activité pratique qui est proprement créatrice de son effet, bien qu'il lui soit toujours inégal par excès ou par défaut, nul ne peut nier qu'elle ne soit proprement une activité spirituelle que par la conscience que nous en avons, même si cette conscience doit être cherchée bien au-dessous du plan où la volonté cherche à se justifier elle-même par des motifs.

30. — Ces difficultés ont toutes la même origine : c'est qu'on considère l'acte comme producteur d'autre chose (d'un objet de représentation ou d'une fin du vouloir) avant de le considérer comme producteur de soi; c'est-à-dire à définir l'absolu par la relation de soi avec soi, qui est l'intimité spirituelle elle-même. Or telle est aussi la loi de notre conscience avant qu'elle devienne une relation avec autre chose : ce qui exprime, plutôt que son essence, sa limitation et la condition même de son enrichissement. Cette condition, il est vrai, est requise pour qu'elle puisse se constituer; mais c'est elle qui l'appelle comme le moyen qui rend possible la liaison de sa propre finitude avec l'Acte infini d'où elle procède et vers lequel elle tend.

31. — La description que nous venons de faire d'un acte qui se produit lui-même éternellement et qui est antérieur à tous les actes imparfaits qui introduisent l'*altérité*, c'est-à-dire tous ces phénomènes et tous ces effets par lesquels le monde s'engendre dans le temps, coïncide avec cette primauté de l'infini par rapport au fini sur laquelle repose la métaphysique cartésienne et sans doute toute métaphysique possible. Mais tandis que le rapport de l'infini et du fini paraît souvent n'avoir qu'un sens idéologique, le rapport de l'acte pur et de l'acte imparfait est l'expérience vivante de l'intimité ontologique elle-même. C'est ce que Descartes a admirablement vu quand il est parti du *Cogito*, dont on peut bien dire qu'il est cause de lui-même, sans quoi il n'aurait aucun privilège sur les objets mêmes de la pensée, mais qui est pourtant hors d'état de se soutenir en raison de l'insuffisance qui est en lui et qui se

révèle à nous d'une double manière : par le doute qui l'assiège à l'égard de tout objet possible, et par l'impossibilité pourtant où il est de cesser d'être une simple puissance autrement que par la pensée de quelque objet déterminé. Ainsi la liaison du *Cogito* et de l'argument ontologique dans le système cartésien est destinée à exprimer que, si nous nous expérimentons comme cause de nous-même dans l'acte de la pensée, cette causalité par laquelle nous nous donnons une existence finie suppose à plus forte raison dans l'existence infinie un pouvoir absolu d'autoréalisation sans lequel le nôtre même ne serait pas possible. Ce qui nous permet d'apercevoir pourquoi Descartes peut dire que nous sommes nous-même un être créé, mais que, notre moi n'étant qu'un acte de pensée, rien ne peut être créé en lui que la possibilité de cet acte dont la disposition lui est toujours laissée : de telle sorte qu'il est créé créateur de lui-même dans la mesure où la mise en œuvre de cette possibilité ne peut dépendre que de lui. On voit en même temps avec quelle profondeur Descartes, dans cette liaison de son existence propre, telle qu'elle lui a été découverte dans l'intimité du *Cogito*, avec l'existence totale, loin d'accorder à celle-ci une extériorité ou une objectivité qui l'aurait subordonnée au *Cogito*, l'identifie avec la création absolue de soi par soi, c'est-à-dire avec la perfection même de l'intimité.

32. — En poussant plus loin que ne l'a fait Descartes la solidarité du *Cogito* et de l'argument ontologique, on rencontre cette expérience spirituelle fondamentale qui est celle d'un acte que j'accomplis et qui pourtant me surpasse, qui me fait être et dans lequel je ne cesse de puiser, mais auquel je demeure toujours inadéquat, non pas tant par une extériorité qui réside en lui et que je ne parviens pas à assimiler, que par une extériorité qui réside en moi et que je ne parviens jamais à vaincre. C'est cette extériorité qui fait qu'il y a pour moi un monde, à la fois un monde physique qui est composé pour moi d'objets, et un monde psychologique qui est composé d'états d'âme. Et l'on comprend très bien alors comment se réalise l'identification profonde de la dialectique et de l'expérience, qu'une philosophie superficielle oppose trop souvent : car que serait une expérience qui ne s'articulerait pas dans un processus de pensée qui la déborde, que serait une dialectique dont chacune des phases et la relation même qui les unit ne s'exprimerait pas

par une opération actuelle de ma pensée? Il ne suffit donc pas de dire que je ne m'élève de mon acte propre à l'acte absolu que par une simple inférence qui ferait de celui-ci une hypothèse toujours susceptible d'être contestée : cet acte absolu est lui-même présent de quelque manière dans l'acte que j'accomplis, à la fois par la positivité qui est en lui et par les limites que je lui assigne. Mon acte ne lui est pas plus étranger que mon corps n'est étranger au monde dont il fait partie. Je pénètre en lui par cet acte même comme je pénètre dans le monde de l'espace par mon corps. Et cet acte qui est mien me découvre l'intimité même de l'acte pur, non pas en dépit qu'il soit mien, mais parce qu'il est mien, et que je deviens ainsi participant de son intimité et de sa créativité, de même que toutes les lois physiques sont présentes dans mon propre corps et le soutiennent lui-même dans l'existence. Ainsi, c'est son essence même qui m'est révélée, mais de telle manière pourtant qu'étant obligé de reconnaître mes limites, il me faut, pour la poser, passer au delà de toutes les limites possibles, mais par une opération de ma pensée qui lui permet de reconnaître à la fois l'origine de sa puissance, la condition de son progrès, et l'idéal qu'elle vise. Il ne faut pas oublier que ce dépassement est un acte encore, auquel on peut bien donner le nom d'acte de foi, parce qu'il lui manque non point une réalité qui ne lui est jamais extérieure, mais une plénitude à laquelle il demeure toujours inégal et sans laquelle il ne pourrait ni subsister, ni sentir son insuffisance, ni trouver des ressources qui lui permettent d'entrer dans le temps et de la réparer. Ainsi l'exercice de mon acte propre témoigne de la présence de l'acte absolu : mais c'est la présence de l'acte absolu qui fonde la possibilité de mon acte propre.

33. — On voit maintenant comment la métaphysique est la découverte et l'approfondissement de l'intimité spirituelle, comment elle se fonde sur une expérience qui, il est vrai, n'est jamais celle de l'objet donné, mais celle d'un accomplissement avec lequel l'être qui s'accomplit ne peut jamais manquer de s'identifier. Elle est l'acte spirituel prenant conscience de lui-même dans sa propre genèse. Un tel acte se trouve toujours engagé dans une double dialectique, une dialectique ascendante, qui remonte jusqu'à sa propre source dans une purification incessante, par une réduction continue de la maté-

rialité à l'intelligibilité, et de la diversité à l'unité, et une dialectique descendante, la plus belle des deux, que l'on a considérée parfois comme impossible, et même comme impie, et qui, au lieu de consommer l'abolition de toutes les existences particulières dans l'identité stérile d'un acte solitaire, montre dans la perfection de cet acte même, un appel à s'actualiser pour des possibles toujours renaissants. Et le mystère le plus profond de l'Etre réside sans doute dans cette fécondité intérieure dont nous éprouvons, au cœur même de notre propre expérience, qu'elle est toujours proportionnelle à la capacité qu'il a de se suffire. L'intimité spirituelle n'est rien qu'une abstraction dépourvue de substance et de vie si elle n'est pas un double mouvement de va et vient qui, d'une part, permet à toutes les existences individuelles de retrouver en elles l'acte absolu dont elles procèdent, et d'autre part, à cet acte même de fonder l'initiative qui leur appartient et de leur fournir l'efficacité dont elles disposent, et qu'elles partagent sans la diviser.

34. — Dès lors on peut fixer les délinéaments d'une science de l'intimité spirituelle, mais dans laquelle le mot science recevrait son sens plein et fort d'adéquation de la connaissance à l'être, qu'on lui donnait autrefois, qui ne peut convenir à une connaissance portant sur des phénomènes, où la mesure n'est jamais tout à fait assez précise, ni l'hypothèse jamais tout à fait assez souple, mais qui au contraire reçoit une application rigoureuse partout où l'être se réduit à l'opération qui le produit, où l'expérience se confond avec cette opération en train de se faire. A cet acte qui naît de lui-même, tout le réel est suspendu : il remplit l'intervalle qui sépare l'acte absolu de toute démarche qui participe à son exercice sans pourtant l'épuiser. On comprendra alors comment chaque conscience peut se constituer par la corrélation qui s'établit en elle entre son activité et sa passivité. Et leur rapport mutuel fonde notre vie quotidienne avec les alternatives qu'elle ne cesse de traverser, avec sa richesse et son dénûment, avec la force qui la soulève ou la faiblesse qui l'accable.

35. — Toutefois, ce serait une erreur de penser que la passivité est seulement négative. Elle est sans doute la marque de notre limitation; mais, comme on le voit dans la perception

sensible, ou dans le plaisir que nous éprouvons, elle ajoute à l'opération incomplète que nous venons d'accomplir. Elle est une sorte de résonance que produit en nous ce qui dans l'Acte absolu la surpasse toujours, une réponse que le Tout dans lequel elle s'inscrit ne cesse de lui faire. Et c'est pour cela que tout acte imparfait s'achève nécessairement dans une donnée. Ce sont ces données qui constituent pour nous le monde. Ne les méprisons pas sous prétexte de réduire notre propre conscience à une activité plus pure et plus dépouillée. Nous ne retrouverions rien de plus en elle, dans l'ordre théorique, qu'une opération exclusivement abstraite, et dans l'ordre pratique, qu'une opération exclusivement intentionnelle. Telle est là la vérité qui se trouve au fond de l'opposition classique entre la forme et la matière. Mais l'erreur est de penser que cette matière est hétérogène à la forme, de telle sorte que son origine demeure mystérieuse, qu'on la définit d'une manière purement privative et que son accord avec la forme n'est plus qu'un fait, rebelle lui-même à toute explication. Ici au contraire nous voudrions montrer qu'il y a entre la forme et la matière parenté et réciprocité, puisqu'elles procèdent l'une et l'autre du même Acte dont elles expriment l'indivisibilité à l'intérieur de la Participation elle-même, l'une n'étant rien de plus que l'initiative du participant et l'autre sa limite, mais aussi son point de rencontre et de liaison avec ce qui la surpasse, et qui lui devient de quelque manière présent, comme la mesure même de son succès ou de son échec.

36. — Cela nous explique suffisamment pourquoi la matière peut être considérée comme étant en elle-même indéterminée, bien qu'elle ne s'offre jamais à nous que comme déterminée et qualifiée, pourquoi elle ne se résorbera jamais dans la perfection de l'acte qui s'y applique (qui cesserait autrement d'être un acte qui m'individualise), pourquoi elle naît de cet acte même, et, au lieu de laisser la place et de s'effacer quand cet acte acquiert plus d'intensité, revêt alors au contraire de plus en plus de diversité, de subtilité et de richesse, pourquoi enfin la qualité, loin de résister à l'acte qui l'appréhende, lui correspond toujours avec la plus extrême délicatesse. De telle sorte que cet acte, au lieu de s'opposer à la donnée, trouve en elle le terme de son accomplissement. Il fait pénétrer l'intelligibilité à l'intérieur de la qualité elle-même, qui nous donne

avec le réel, comme on le voit dans l'art, une véritable intimité spirituelle. Ici la passivité, loin d'être la négation de notre activité, est intégrée en elle, posée avec elle et par elle; et la borne même qu'elle lui oppose lui donne à la fois son contenu et une existence particulière et concrète. Ainsi il appartient à la métaphysique de fonder une science de la qualité, c'est-à-dire, non point comme l'art, de nous en donner la possession actuelle et plénière, mais de nous montrer comment elle répond, dans chacune de ses espèces, à un acte original de la conscience qu'elle prolonge et qu'elle consomme. Dès lors, comme chacun de ces actes est lui-même un acte libre, le spectacle du monde, bien qu'il dépasse toujours notre puissance créatrice, est toujours l'expression de notre mérite.

37. — L'originalité de la métaphysique, c'est de nous faire découvrir l'universalité de l'intimité spirituelle, ce foyer commun où toutes les consciences s'alimentent, et qui dans la mesure où chacune d'elles est capable de le retrouver fonde son existence la plus personnelle. C'est de nous montrer que toutes les démarches d'où dérivent la connaissance et l'action sont des démarches libres, c'est-à-dire autant de commencements absolus, que pourtant elles ne peuvent se réaliser que selon certaines conditions, qui sont les mêmes pour tous les êtres, et qu'elles sont assujetties enfin à produire un seul et même monde où tous leurs effets se composent. La métaphysique devient alors une sorte de genèse de la nécessité à partir de l'exercice même de la liberté. Mais la science qui retire au réel son intimité, qui ne retient que l'extériorité même des choses, ne connaît aussi que cette nécessité toute nue.

38. — On ne se laissera pas arrêter par cette objection qu'il ne peut pas y avoir de science de l'intimité parce que la liberté elle-même échappe à nos prises. Car non seulement elle est la connaissance parfaite pour celui qui l'exerce, et qui, au moment où il l'exerce, se confond avec son exercice pur, mais encore cette liberté qui rend un être différent de tous les autres est pour ainsi dire en chacun d'eux le même pouvoir de produire sa propre différence. Ce qui montre suffisamment pourquoi toutes les consciences communiquent et s'opposent en même temps et pour ainsi dire au même point. Comment en serait-il ainsi si elles n'avaient point à la fois une source com-

mune et des conditions communes de possibilité? Chacune d'elles par exemple est astreinte à passer elle-même par un mouvement ininterrompu du néant à l'être, ce qui implique qu'elle doit s'engager dans le temps; et pourtant il faut que la totalité du monde lui soit actuellement donnée, c'est-à-dire qu'il s'étale devant elle dans l'espace. Il faut qu'elle puisse comprendre tout le réalisé par les circonstances de sa réalisation, ce qui est l'exigence de la causalité; et il faut qu'elle puisse introduire sans cesse dans le monde la marque d'une action qu'elle a choisie et qui dépend d'elle seule : ce qui est l'exigence de la finalité. Ainsi devient possible une déduction véritable des catégories, qui n'est plus un simple recensemnt empirique, car la conscience définit en elles ces instruments de la participation par lesquels, en se détachant de l'acte pur, elle lui demeure pourtant unie, et peut poursuivre indéfiniment son propre progrès. Et les catégories à leur tour cessant d'être une sorte de résidu fortuit de l'expérience, ou une contrainte mystérieuse de notre nature mentale, acquièrent une intériorité authentique en devenant pour nous les moyens non pas seulement de constituer le spectacle du monde, mais, grâce à la constitution même de ce spectacle, de nous constituer nous-même par une communication continuelle avec l'Esprit absolu.

39. — Dans une telle conception de l'intimité, nous obtenons la jonction la plus étroite que l'on puisse désirer entre une universalité toujours présente et disponible et une particularité toujours actuelle et réalisée : ce sont là les deux aspects inséparables de l'être entre lesquels on ne peut rompre ni au profit de la première, comme le fait l'intellectualisme traditionnel, ni au profit de la seconde, comme le font les différentes espèces d'empirisme. Ainsi il est vrai que l'être réside dans la qualité, et même dans sa nuance la plus particulière et la plus fugitive, et pourtant cette qualité ne serait rien sans l'opération conceptuelle qui la rend possible, mais qui l'appelle et ne suffit pas à la produire. Et de même, nous pouvons dire de toute liberté qu'elle est unique au monde, et que son opération est le secret de chacun de nous, mais que pourtant il y a certains caractères qui permettent de la définir comme liberté avant qu'elle devienne ici ou là telle liberté, engagée dans une nature et différente de toutes les autres à la fois par

la situation à l'intérieur de laquelle elle se trouve placée et par une décision qui ne relève jamais que d'elle seule.

40. — Mais il faut aller plus loin encore dans l'approfondissement de l'intimité. En identifiant l'intimité de l'Etre à lui-même avec l'Acte par lequel il s'accomplit, en montrant que cet acte est indivisible, ce qui oblige toute liberté particulière à se définir comme un acte de participation, grâce à une double genèse symétrique des qualités et des catégories, nous n'avons considéré l'acte de liberté que dans son rapport avec la représentation du monde. Mais si nous cherchons comment il se fonde lui-même dans l'acte absolu, nous pourrons ou bien fixer le regard sur leur indissoluble union en la détournant de toutes les déterminations qui l'expriment, comme le fait la mystique, ou bien, sans jamais perdre de vue cette union, décrire les conditions métaphysiques qui permettent à cet acte libre de puiser dans l'acte absolu, les ressources par lesquelles il se constitue. Or le paradoxe ici, c'est que cette participation d'un acte qui est éternellement cause de soi, au lieu d'absorber son indépendance, comme le soutient le panthéisme, la produit, et qu'elle ne peut se réaliser qu'à condition précisément de le rendre à son tour créateur de lui-même.

41. — Aussi ne s'étonnera-t-on pas si c'est l'intimité de la conscience à l'acte pur, c'est-à-dire à l'intimité parfaite, qui lui donne son intimité à elle-même. Cependant cette liberté dont nous disposons et par laquelle nous sommes capables de nous créer se distingue de l'acte pur, parce qu'elle n'est d'abord qu'une possibilité dont l'usage est entre nos mains. Et la conscience n'est rien de plus que l'être d'une possibilité. Ce n'est pas assez dire encore; le propre de la conscience, c'est de faire apparaître dans l'acte pur un faisceau de possibilités entre lesquelles il lui appartiendra de choisir avant de les actualiser. La liberté n'est donc pas seulement pour nous une possibilité, mais elle porte en elle la coexistence de possibles différents; elle est cette coexistence même. Seulement il n'y a pas de possibles préexistant à l'acte par lequel la conscience les crée elle-même comme possibles. Et l'on comprendrait mieux l'originalité propre de la conscience si l'on consentait à reconnaître qu'elle est le laboratoire où toutes les possibilités s'élaborent. Elle est le lieu où l'acte pur se convertit en possible,

avant que ce possible se convertisse lui-même en acte participé. Et nul ne peut nier que le fond ultime de la conscience, dans l'expérience la plus émouvante qu'elle nous donne d'elle-même, et par opposition à toute expérience que nous pouvons avoir d'un objet, réside dans cette révélation d'une possibilité toujours nouvelle qui nous est offerte, dans cette responsabilité que nous éprouvons dès que nous sentons qu'il dépend de nous de l'actualiser. Le secret de la création est là, réduit à notre mesure.

42. — On voit donc que le possible lui-même ne peut être détaché ni de l'acte pur où il prend racine, ni de l'acte de pensée qui le crée comme possible, ni de l'acte de volonté qui l'actualise. Et il est remarquable que le possible n'acquiert une véritable réalité, et par suite ne nous permet de nous réaliser, que par une coopération de tout l'univers à l'intérieur duquel il faut qu'il vienne prendre place. La métaphysique ne peut être la science de l'intimité de l'être que parce qu'elle est la science de la formation et de l'avènement des possibles dont aucun n'est rien sinon par la conscience même qui le produit afin d'en assumer la charge. Elle étudiera les degrés de la possibilité, depuis la possibilité logique qui exprime les conditions d'accord des possibles entre eux, et si l'on peut dire, l'unité du monde possible, jusqu'à ces formes de possibilités qui sont en accord avec l'être déjà réalisé, avec les circonstances, avec le lieu, avec le temps, et où la pensée théorique achève de se laisser déterminer par les exigences de la pensée pratique. Elle n'oubliera pas surtout que le possible ne peut pas être dissocié de la vie même de la conscience, que chaque être invente des possibles en rapport avec son propre génie, que ces possibles deviennent comme autant de puissances, dont on peut bien dire qu'elles doivent s'accorder avec l'ordre universel, mais sans perdre de vue qu'elles contribuent aussi à le produire.

43. — Pourtant cette intimité spirituelle ne trouve sa forme dernière que dans le rapport de notre conscience avec une autre conscience. Il est même remarquable que ce soit alors seulement que le mot intimité reçoive pour nous sa signification la plus parfaite. C'est l'intimité avec un autre qui nous donne l'intimité véritable avec nous-même. Il arrive que le solitaire soit pour lui

comme un étranger et parfois comme un ennemi. Il y a par contre une essence métaphysique de l'amitié qui nous découvre que les êtres ne se réalisent qu'en communiquant, et que leur communication même ne se produit que par cette puissance commune qui fonde la liberté de chacun et l'union de tous par une mutuelle entremise. Dans l'amitié qui pose un être autre que moi, et non pas identique à moi, et que je veux autre que moi, afin de ne cesser de recevoir de lui ce que je ne puis me donner à moi-même, je reconnais les lois essentielles de ce monde de l'intimité spirituelle, où la perfection de ma liberté réside dans un acte par lequel je me dépasse moi-même, et où la réponse qui m'est faite est toujours en rapport avec un appel en moi toujours renaissant.

44. — Que l'acte absolu qui se crée lui-même éternellement s'offre à la participation d'une infinité d'êtres libres trouvant en lui les possibilités même qu'ils actualisent, qu'ils forment tous ensemble une société spirituelle qui est le fruit à la fois de leur initiative et de leur coopération, cela suffirait sans doute à fournir les premiers fondements d'une théorie des valeurs. Mais cela fournit aussi les premiers fondements d'une théorie de la nature, s'il est vrai que la nature réalise seulement les conditions sans lesquelles des esprits différents seraient incapables d'une part de recevoir une limitation, et par conséquent d'être distincts les uns des autres, d'autre part d'inscrire leur existence dans un monde commun à tous au lieu de demeurer des virtualités purement subjectives, enfin d'entrer en relation les uns avec les autres, et de devenir les uns pour les autres de véritables médiateurs. Dès lors on comprend que l'ordre même que nous avons suivi dans cet exposé doit être renversé, si nous voulons transformer l'analyse critique en une genèse explicative. Ce qui est premier, c'est l'intimité spirituelle, c'est l'initiative de la liberté considérée dans son rapport avec l'acte pur qui en se posant, lui permet de se poser elle-même et de réaliser une vivante communion avec les autres libertés. Ce qui est second, c'est le rapport du sujet et de l'objet qui ne peut être considéré que comme le moyen et l'expression de toutes les démarches intérieures par lesquelles le monde spirituel se constitue.

45. — Telle est la raison pour laquelle il appartient à la métaphysique à la fois de dépasser la science, et de la fonder.

Elle requiert une expérience intime, dont la dialectique articule les différentes démarches, et qui est toute différente de l'expérience de l'objet. Mais l'impossibilité de la métaphysique aux yeux de la plupart des hommes provient de ce préjugé de l'objectivité qui l'obligerait à poursuivre on ne sait quel objet transcendant, pour lequel il faudrait avoir recours à une opération mystérieuse de l'esprit pur. Or ce serait subordonner l'esprit à une réalité hypothétique, qui ne peut avoir de sens que par son rapport avec lui. C'est ne pas voir que l'être véritable réside dans l'esprit, non point faisant de lui-même son propre objet, mais produisant par son seul exercice à la fois le réel et ses raisons. Car tous les aspects du réel sont les conditions, ou les moyens de cet exercice, dont ils expriment à la fois le succès et l'échec. Ce n'est point là proposer une révolution métaphysique, mais chercher seulement à dégager dans la métaphysique son essence cachée, qui reste souvent enveloppée au milieu d'autres recherches où la préoccupation de l'objet continue encore à nous fasciner. On comprend qu'on ait pu faire de l'objet un obstacle, qu'il s'agirait pour la réflexion de surmonter toujours. Mais il faut sans doute en faire aussi un témoin dont on peut dire qu'il nous apporte toujours la révélation du niveau de notre activité spirituelle, au point même où elle exige qu'il n'y ait rien qui puisse lui être donné qu'elle ne l'ait mérité.

*Paris.*

## Le lien humain

par René Le Senne

La manière la plus assurée d'accéder à la connaissance du lien à la fois vivant et vécu qui entretient la solidarité et la distinction des hommes et généralement des esprits finis est d'écarter critiquement les vues partiales qui lui substituent un de ses aspects.

*La partialité théorique.* — La première à dénoncer est celle qui exprime le parti pris de toute affirmation théorique. En remplaçant une région de l'existence, plus ou moins solidaire de l'existence entière, par un système de déterminations, définitions, équations, discours, plan, le théoricien implique naturellement le postulat de l'identité et par suite de l'équivalence entre une expression théorique et ce qu'elle exprime. Ce postulat conduit à des vérifications qui manifestent son exactitude dans la mesure où l'esprit se préoccupe moins de respecter l'existence comme elle lui est donnée et comme il doit la vivre que de se la rendre pensable et maniable en vue, soit d'écarter les déterminations qui gênent ses désirs, soit de susciter celles dont il éprouve le besoin. Pour passer d'un terme objectif à un autre terme objectif, il se donne une médiation objective. Ainsi la théorie résulte d'une transformation de l'atmosphère mentale, dont elle devient le phénomène, par la médiation duquel la visée de cette transformation obtient un secours indispensable au succès de sa recherche. La science, forme la plus précise de la théorie, est issue d'un complexe d'infériorité que nous ressentons dans l'urgence, puis, à proportion de ses succès, elle se convertit en volonté de puissance. Par le savoir déterminé, le théoricien, d'esclave de la nature, s'en fait le maître. Il se peut que l'existence lui échappe dans son intimité et sa valeur : il en tient les rênes.

Comment ne serait-il pas tenté d'étendre des choses aux hommes, toujours plus ou moins engagés dans les choses, la portée d'un postulat qui lui a déjà assuré, dans beaucoup de cas, la domination sur la nature? Les actions d'hommes à hommes s'exercent par l'intermédiaire de déterminations, et c'en sont encore que les manifestations des âmes dans l'objectivité spatio-temporelle. N'est-il pas possible, en forçant ou sautant l'intimité spirituelle dont le mystère s'intercale entre les unes et les autres, de lui imposer des pensées et des actes dont la science sociale découvrirait les conditions? En s'élevant des choses aux hommes, la science, insensiblement, se change d'industrielle en militaire, puisque c'est le propre de l'action militaire d'user, pour déterminer la volonté et la docilité de ceux contre lesquels elle s'emploie, de conditions matérielles.

Il devait donc arriver que, par la seule vertu de son essence qui est de remplacer l'existence par des déterminations, le savoir théorique aboutît à dégrader le vis-à-vis d'autrui, la relation du moi et du toi, dans le vis-à-vis des choses, qui installe comme un témoin le moi solitaire face à face au cela, dans lequel il se renonce. Dès que l'on se propose d'universaliser la science de la nature, sans se préoccuper de savoir si ce ne serait pas universaliser le mécanisme ou la probabilité avec ce qu'ils comportent d'aveuglement et d'insensibilité, on pétrifie la relation vivante et infinie du moi et du toi en un ou des rapports pensés, en espérant qu'ils iront prendre leur place dans le système des déterminations naturelles. Les valeurs sont réduites à l'objectivité, mais réifiées avec elle. Le savoir complet se confond avec l'ordre parfait. Auguste Comte a fourni une fois pour toutes le schème de cette conception; et si cette doctrine n'a triomphé que de notre temps dans les systèmes politiques qui engloutissent les individus dans l'Etat, comme des parties dans un tout où elles deviennent indiscernables, c'est que le passage du philosophique au social devait bien prendre un siècle.

Faut-il donc accorder le postulat de l'identité des déterminations avec l'existence, concevoir celle-ci comme une nature définie dont les rapports déterminés seraient les éléments et les lois? On s'y refuse dès qu'on a reconnu, sous la suggestion de l'expérience, la solidarité de l'indétermination et de la détermination, qui est empêchée par leur contami-

nation d'atteindre jamais à l'absolu d'une chose. Il est vrai qu'à la limite inférieure de l'existence, l'indétermination ne serait qu'un pur néant, au plus un milieu sans influence sur les déterminations qui y seraient déposées; au-dessus de cette limite, elle les dilue plus ou moins, leur ajoute la déterminabilité de telle sorte qu'elles ne sont plus que des approximations, plus ou moins poussées, que des termes suspendus entre l'être et le non-être; enfin, à la limite supérieure, elle est l'imprévisibilité d'action d'un Infini positif, qui est le tout et plus que le tout des déterminations qu'il a émises et retient, si bien qu'il ne peut être le sujet de ses propres créatures que dans la mesure où il se désiste, soit par embarras intérieur, soit par condescendance, de sa liberté et de son activité.

S'il appartient à la philosophie de sauvegarder cette liberté et d'en servir la fécondité, elle doit maintenir contre le théoricien que, à l'intérieur des choses et, à plus forte raison, entre les hommes, les relations, toutes liées à l'infini, ne se réduisent jamais que partiellement et abstraitement à des rapports objectifs, définis, mesurables. La théorie résulte toujours d'une opération de l'esprit sur son contenu, d'une *cérébration* de l'existence : elle la mécanise pour la déterminer en en excluant tout ce qui contredit le déterminisme, la contingence, la qualité, la limitation et l'initiative de l'homme, l'interférence fortuite des causes et l'originalité des inventions, la singularité du présent et l'imprévisibilité de l'avenir, bref tout ce que l'histoire ajoute d'antiscientifique et d'indéterminé à la détermination pour composer notre expérience. Dès lors comment admettre qu'on respecte l'originalité du lien humain quand on le réduit à un rapport théorique de nécessité entre deux déterminations, sur le modèle de la loi naturelle?

*La partialité individualiste.* — Il faut s'attendre à ce que la naturalisation du lien humain provoque la réaction de la sensibilité, incapable de se complaire, et même de se reconnaître dans l'impersonnel, forcée de le ressentir comme elle ressent l'indifférence et la brutalité de la matière. Cette réaction devra consister à mettre en valeur ce que cette partialité déprécie et omet : l'ardeur incoercible de la liberté qui ne veut pas abdiquer. De l'objectivité elle ramènera vers la subjectivité, à l'universalité de l'objet elle opposera la multipli-

cité et l'indépendance des sujets. L'objet est rationnellement conçu comme une loi, les sujets seront faits des volontés arbitraires, sinon toutes-puissantes. C'est par l'objet que les hommes communiquent, la subjectivité sera censée enfermer le moi et le toi en eux-mêmes, en faire des secrets inviolables, autant de mondes clos; et si la force de conviction que l'existence ne perd jamais complètement fait oublier l'abîme supposé entre leurs solitudes, ils seront imaginés sortant chacun de soi pour entrer en rapports avec autrui, à la façon de potentats se faisant diplomates sans rien livrer d'eux-mêmes.

Sur le naturalisme objectif, qui finit par confondre les hommes dans la continuité de la matière, cet atomisme humain a certes la supériorité de reconnaître la réalité du mental, que l'autre thèse évapore en en faisant un épiphénomène, un néant ou une résultante. Mais à sa manière, en coupant le moi et le toi de l'objet, il inanise l'esprit, l'enferme dans des sujets auxquels il refuse tout ce que l'objectivité et les autres valeurs doivent leur fournir pour qu'ils soient plus que des illusions intérieures. Il est indiscutable que le moi se trouve dans la négativité de l'indépendance; mais ce doit être pour s'épanouir par la positivité de la liberté, qui ne peut tenir de moyens, ni d'énergie, ni généralement de valeur que de son union avec la nature, la générosité de tous les hommes et l'existence entière.

Faut-il insister sur la misère du moi qui se replie sur lui-même au point de prétendre se passer d'autrui, atteindre à cette limite où le solipsisme serait vrai? Il trouve d'abord dans la pudeur de sa solitude une protection contre les blessures que les autres pourraient lui porter; même il fortifie la conscience de sa propre existence; mais bientôt il l'exaspère, et comme il rompt peu à peu les communications qui lui permettraient de s'enrichir de l'expérience d'autrui, il se stérilise et ne tarde pas à vérifier la malédiction qui pèse sur celui qui est seul. Il n'y a que Dieu qui pourrait se suffire à lui-même : si nous sommes, c'est qu'il ne s'est pas contenté de soi. Se subjectiver, ce n'est pas se spiritualiser, c'est se livrer à des dialectiques d'évanescence, au lieu de puiser aux sources d'où chaque moi doit recevoir ce qui lui manque.

Il y a contradiction absolue à ce que le moi trouve le bonheur dans une phase de conscience où, au moment où il nie l'existence des autres, il les suppose puisqu'il ne peut nier

la conscience d'autrui sans déjà la connaître, plus ou moins confusément, si le concept ou même le nom de ce qu'il nie a un sens. En fait, quand le solipsisme n'est pas un jeu du loisir théorique, il est l'expression d'une misanthropie ardente qui fuit les hommes parce qu'elle leur demandait trop. La négation de l'empirique en fonction de l'idéal n'est pas moins dangereuse que sa négation par la contagion du néant. Comme le scrupule, elle manifeste souvent une hypertrophie du moi, qui y exagère sa propre importance, au lieu d'apprendre de l'amour que nous ne recevons qu'à proportion de ce que nous donnons. Mais précisément l'amour suppose l'intériorité des âmes de sorte que se porter vers lui, c'est se refuser à faire de l'atomisme spirituel la condition de l'humanité, réduite par lui à l'éparpillement d'une collection, livrée au nombre.

*Principe commun de ces partialités opposées.* — Il n'est pas nécessaire d'insister plus longuement sur ces postulats pour découvrir qu'ils procèdent, de façon divergente, mais ensemble, d'une même démarche préalable : celle-ci consiste à finitiser l'esprit, qui est originellement et perpétuellement un essor indivis, total et ouvert, chargé de toute la réalité et roulant toutes les déterminations, de manière à ne plus le considérer que comme une volonté poursuivant des fins déterminées et abstraites. En disant *essor*, nous signifions que le tout du moi se porte toujours vers son avenir d'un seul tenant. Peu importe qu'il soit confus comme une spontanéité animale ou subdivisé comme dans ses mouvements les plus clairs et les plus complexes, il est toujours un mouvement d'ensemble, la multiplicité est en lui par transparence, ses tendances s'y distinguent sans le morceler. C'est à l'intérieur de ce tout, qui enveloppe des divisions sans être divisé lui-même, que la volonté se détache et s'isole, autant du moins qu'elle le peut sans sortir du milieu intérieur qui lui fournit sa situation, ses problèmes, son énergie et ses raisons. Comme un homme devient un électeur, très différent de ce qu'il est lui-même au point de voter pour ce qui lui répugnerait s'il ne le considérait sous un de ses aspects abstraits, l'essor se fait volonté de ce qu'une détermination, prise, en opposition avec les conditions empiriques, comme idéal, localise et concentre sur elle une plus ou moins grande partie de l'atten-

tion et généralement de l'énergie de l'esprit. La direction de la volonté est une intention; mais aucune intention ne peut se comprendre qu'en relation avec une visée qui vient de beaucoup plus profondément qu'elle et prétend bien au delà. La détermination intentionnelle n'est jamais la fin dernière de l'esprit, si haute ou au contraire si brutale soit-elle, car vouloir, c'est toujours vouloir-pour. Par son essor, qui met le moi en relation avec l'essor universel, le moi fait un et deux avec celui-ci; par la volonté, il s'en détourne pour braquer une partie de sa puissance d'agir sur un objet. Il cesse de viser pour tirer.

A partir de la volonté ainsi entendue comme une localisation momentanée de l'essor, comme une fonction du moi inadéquate au moi, deux glissements dialectiques sont possibles. On peut se laisser aller vers le voulu, cette détermination idéale, intentionnelle, qui est le rapport de moyens à une fin, d'un prix à un programme; ou au contraire remonter vers le moi, vers l'indétermination active dont la volonté s'est dégagée, vers le voulant. Dans le premier cas, comme on laissera peu à peu la considération du but abstraitement pensé refouler le souvenir de l'essor, on aboutira à relier cette détermination à ses conditions d'opportunité; et en fin de compte, les traitant comme des conditions de nécessité, le théoricien dépouillera la volonté de sa parenté avec la liberté pour en faire un lien objectif. L'esprit sera anéanti dans la nature. Au contraire, dans le deuxième sens, on fera peser sur le moi, en revenant de la volonté vers lui, la restriction de la détermination voulue, et l'on pensera comme si la volonté claire et distincte de chacun était aussi le moi complet et par suite une volonté toute-puissante, qui n'eût à tenir compte ni de l'essor total du moi ni de l'essor universel. Ainsi l'électeur se croit roi, le dictateur Dieu. Il résulte philosophiquement de ces opérations la double méconnaissance du lien humain, réduit, dans un cas, à une unité objective, dans l'autre, à l'extériorité absolue des sujets, comme si une société spirituelle pouvait être une chose ou une population érémitique.

I

Il suffit d'en avoir pris nettement conscience pour s'en garder et s'élever par transcension à la reconnaissance de la manière dont le lien humain nous unit et nous sépare.

Il est commode pour le comprendre de commencer par préciser en quoi une pensée, même quand c'est une connaissance intellectuelle, scientifique qu'elle se propose, se distingue, au cours de son exercice, des expressions objectives qu'elle finira par laisser d'elle-même dans la perception, sur le papier, dans le souvenir. Penser, c'est mettre en relation, mais l'acte de chercher comment on mettra en relation est tout autre chose que d'apercevoir, « avec les yeux de l'esprit », les rapports qui en résultent : il s'en distingue comme une opération opérante de son œuvre, comme une recherche de son issue, comme le vif du mort. — En conséquence, pour que la pensée se distingue d'un pensé, il faut que les relations ne soient pas seulement des rapports définis, fixés, comme le rationalisme nous entraîne trop souvent à l'admettre en nous invitant à découvrir la continuité logique, soit identitaire, soit génétique. Car à la limite de la systématicité universelle, vers laquelle cette conception pousse, le tout du système se trouverait dissoudre toutes les déterminations définies et discernables, de sorte que les données, les faits et les concepts sans lesquels aucune pensée n'est possible, aucune intuition n'aurait d'objets, ni aucune discursion d'étapes, manqueraient au savoir. — Il ne faut pas moins nécessairement que les relations ne soient pas, comme le voudrait l'empirisme classique, remplacées par une multiplicité de termes indépendants, même incomparables, auxquels il ne resterait plus qu'à se juxtaposer, à supposer que ce fût encore possible, puisque cela équivaudrait à rendre la réalité absolument impensable par la contingence absolue.

Quel parti nous reste-t-il donc sinon de concevoir chaque relation, aussi longtemps qu'elle n'est pas clichée dans un rapport de termes conceptuels ou perceptifs, comme identique à l'esprit lui-même en exercice, comme un mode de son opération plénière, qu'on suppose ainsi tissée d'une infinité d'opérations composantes, d'où résulteront successivement et simultanément des conjonctions et des exclusions? Penser,

c'est aller et venir entre des rapports qui manquent de termes et des termes privés de rapports. Les rapports ne sont ni absolument extérieurs, ni absolument intérieurs aux termes : la première hypothèse exclurait toute intelligibilité, la seconde la contingence de l'histoire. C'est précisément à cause des contradictions relatives et des discontinuités qui en résultent que l'esprit est indispensable à la gestation de tout ce qui est et se fait et que jamais la possibilité d'un avortement n'est exclue.

*Schème du lien humain.* — L'esprit est le même partout. En indiquant sommairement ce qu'il doit être en tant que pensée vivante, encore tournée vers la connaissance théorique, on se trouve reconnaître ce qu'il doit être quand il anime le lien humain. Nous n'avons donc qu'à transférer ce qui vient d'être observé de la relation entre les déterminations à la relation entre le moi et le toi, forme élémentaire du lien entre les hommes, et en général entre les vivants. — Il doit comporter les trois traits suivants :

*a*) De même qu'il n'y aurait pas de relations intellectuelles possibles si les termes excluaient toute intériorité, un moi et un toi doivent toujours en comporter entre eux quelqu'une, ne serait-ce que pour rendre possible leur négation mutuelle ou leur éloignement. Mais comme nous ne sommes plus ici sur le plan de l'objet, que le moi et le toi sont deux existences, leur intériorité doit être aussi dite existentielle c'est-à-dire première par rapport à toute détermination que la pensée abstraite en fera sortir par analyse ou enrichissement. En fonction de ces déterminations, le moi et le toi pourront se *penser* séparés ou se *penser* unis, se détourner l'un de l'autre ou se rechercher, se tolérer ou se haïr, se rapprocher pour se combattre et se faire souffrir ou pour s'aimer et s'entr'aider; cela ne sera possible que parce que l'un est relativement l'autre, l'autre relativement l'un. De même que nous pouvons faire des divisions dans l'espace sans le diviser lui-même, scander le temps sans l'arrêter, des communications, susceptibles, comme des portes, de s'ouvrir ou de se fermer, déterminent, mais supposent, comme une impression le papier, le tissu infini de l'existence spirituelle et interspirituelle;

*b*) Cette union n'est pas une confusion : le moi et le toi

ne sont pas, par rapport à l'existence dans laquelle ils s'anastomosent, comme des modes fondus dans une unité substantielle. Leur distinction est aussi réelle que leur contamination. Si avant, si intimement que puisse aller la communauté des sentiments entre eux, elle laisse subsister en eux des différences telles que par la liaison de ces différences avec l'identité, chacun se trouve à la fois un et deux avec l'autre, comme un lecteur fait un et deux avec l'auteur qu'il lit et à la fois s'assimile en s'assimilant à lui, mais partiellement. L'amour même n'est pas la distinction supprimée, c'est la distinction sublimisée; c'est pourquoi il unit toujours le respect et l'admiration de chacun à l'intelligence des mouvements les plus intimes de la pensée et du cœur de l'autre;

*c*) De ces deux traits, un troisième résulte nécessairement, cette fois non plus dans l'existence considérée comme indivise, mais dans l'ordre des déterminations. — De la rencontre de l'intériorité et de l'extériorité existentielles du moi et du toi doit provenir l'émergence d'une détermination, comme en nous naît une idée de la rencontre entre un désir et une impuissance; et de même que cette idée est déjà positive par ce qu'elle donne et promet, mais négative en ce que le désir qui la suggère ne peut l'achever dans une satisfaction suffisante, ainsi la détermination qui va servir de communication entre le moi et le toi tient sa positivité de sa continuité avec l'existence entière, et sa négativité d'une interruption entre l'expérience du moi et celle du toi. Par le fait de cette détermination l'union existentielle du moi et du toi s'objective, en se restreignant et se fixant, dans une unité de représentation et de pensée, à propos de laquelle ils décideront de la qualité de leur relation. Une parole ou une poignée de mains, un clin d'œil ou un baiser peuvent servir à l'intelligence mutuelle et à la communion ou à la trahison; ils sont toujours indispensables à l'ici-maintenant de la rencontre. Par elle les âmes deviennent des acteurs sociaux et historiques, descendent dans l'espace et le temps, prennent un état civil, se font matriculer, deviennent officielles, et aussi risquent l'esclavage.

Si l'on veut bien accueillir une image du lien humain, tel qu'il vient d'être décrit, nous le comparerons au cours des vicissitudes, corrélatives, mais de façon élastique, qui entraînent quelque temps dans une même aventure un cheval sauvage et deux valets de ferme occupés à le dresser. A l'intérieur

du sort commun qui est fait à ces deux hommes par leur action sur le cheval et sa réaction, le cheval joue le rôle d'un système de rapports variables, mais définis, qui leur impose une objectivité de détermination; mais en même temps chacun des deux valets constitue un moi, relativement autonome, qui vise une valeur devant résulter du dressage du cheval. L'ensemble du cheval et des valets n'est ni une objectivité exclusivement pure et nécessaire dont on pourrait faire la science, ni une dualité de sujets imperméables l'un à l'autre : c'est l'existence solidaire d'une objectivité, relativement pensée, relativement empirique, et d'un couple de partenaires doués chacun d'initiative, mais limités en moyens et en énergie et inégaux en ingéniosité. L'imprévisibilité partielle des actions du cheval symbolise ici le mixte de nécessité et de contingence de l'histoire; celle des valets, la possibilité de la maladresse et de l'invention humaines, qui frappe d'aléa toutes les prévisions que l'on rapporte souvent à un moi comme s'il n'était qu'un objet.

En opposition avec les postulats que nous avons dû écarter à cause de leur partialité, ce schème idéo-existentiel respecte le sérieux du lien humain : il maintient son ambiguïté en empêchant de dissoudre l'intérêt de vivre dans l'indifférence théorique, sans pourtant le livrer au tragique des âmes closes et séparées. L'esprit déborde tous les malheurs et tous les bonheurs qu'il est capable de se faire; mais ils doivent trouver leur raison dans l'intelligence qu'il se donne de lui-même, qui est la philosophie, comme ils l'ont en lui. La solidarité des hommes ne peut être ramenée à la totalité déterminée d'un « Grand Etre » qui pourrait fournir le contenu d'une sociologie; car chaque progrès de la connaissance scientifique ne fait que déplacer le point d'application des libertés personnelles; de même qu'en accroissant la portée et la puissance des armes de jet, la science augmente les masses qui lestent la stratégie, mais ne la supprime pas. Inversement on ne peut rien comprendre à l'histoire de l'humanité si l'on ne tient pas compte et des limites imposées à toute liberté finie par sa situation singulière et de l'intarissabilité de son besoin de valeur. Liberté et valeur transcendent l'objet, mais la limitation liée à la détermination en rend la considération indispensable.

De toutes les conséquences de ce schème nous ne retien-

drons ici que les deux utiles à sa vérification. — De ce que toute conscience est à la fois engagée et libre, il résulte que chacun des partenaires du couple humain est à la fois le je et un moi, le tu et un toi. Comme moi ou toi, il est déterminé, tel ou tel, pensable, nombrable, comporte une situation et une structure dont le maniement, plus ou moins ingénieux et expédient, permet de le déterminer autrement, ce qui veut dire : imprimer dans la représentation du toi et du moi des déterminations, sur lesquelles ils auront à réagir, serait-ce en s'abstenant. Mais derrière ce toi, au foyer de ce moi, qui ne sont pas des choses, vides d'intimité, énucléées, brûle sans cesse un feu, que même le sommeil qui le ralentit ne peut éteindre, c'est une initiative, dont peut toujours sortir une flamme capable de fondre ou de consumer tous les obstacles. C'est à cette initiative qu'il faut réserver les noms de je et de tu; et même comme du tu et du je, on ne peut proprement penser rien de déterminé, qu'ils ne se distinguent qu'extérieurement, par les coordonnées de leurs points d'action dans l'espace et le temps, nous devrons tout à l'heure les unifier, au moins originaïrement, sous le même nom de je.

Seconde conséquence : comme ce que nous venons de dire ne vaut pas de tel moi ou de tel toi seulement, mais d'un moi ou d'un toi en général, c'est-à-dire sans autre détermination que la déterminabilité, le schème précédent implique que toutes les consciences finies, au travers de l'espace et du temps, forment, non certes un tout systématique, ni un archipel de rocs, mais un tumulte de vivants, à demi intriqués dans les choses, à demi souverains d'elles, à chaque instant menacés d'être écrasés ou subordonnés par elles et les autres, à chaque instant faisant effort, solidairement, sinon harmonieusement, et avec plus ou moins de succès, vers les valeurs qui leur conviennent et la valeur d'où celles-ci jaillissent toutes. Nous sommes tous ensemble; avec un ami, par ses paroles; avec Platon, par ses œuvres, avec n'importe qui, par l'idée de conscience en général ou telles autres déterminations à découvrir dans notre subconscience ou à en émettre. Mais si ces objets nous enchaînent, odieusement ou amoureusement, c'est au sein de l'existence, que nous nous partageons, inégalement, non qu'elle comporte le défaut, car ses possibilités sont infinies, mais parce que nous sommes chacun limité par le degré de notre propre grandeur.

II

Le lien humain vient de nous apparaître comme le mixte de deux initiatives, participant diversement de l'existence commune, et d'une détermination, qui situe et conditionne leur interaction. A cause de la continuité de l'existence, que ses hiatus ne morcellent pas, leur interpénétration ne peut cesser; mais, pour que cette union, d'intuitive et de muette, devienne volontaire, il faut qu'une identité, simple, comme un signe, ou complexe, comme le système astral, intervienne pour leur permettre de communiquer par une médiation de guerre ou d'amour. — Voilà l'hypothèse idéo-existentielle à autoriser. De même que le contenu d'une induction objective exige une déduction qui la rende intelligible à quelque degré et une application qui en vérifie l'empiricité, nous devons maintenant nous demander comment peut se comprendre ce schème du lien humain, puis comment il permet de comprendre la variété inépuisable des modes de la relation interhumaine. Elle se trouverait alors fondée et féconde, valide et valable.

*Continuité et distinction existentielles des esprits.* — Pour répondre à la première question, il convient d'écarter toute influence des postulats que nous avons commencé par condamner. Il va de soi que si l'on traite le moi et les autres esprits comme des « êtres » qui seraient des objets, si strictement définis, qu'ils ne pourraient être qu'identiques et se confondre ou contradictoires et s'exclure, aucune liaison ne pourra subsister ni même s'instituer entre eux. Si notamment un moi devait saisir un autre moi faisant, arithmétiquement et qualitativement, deux avec lui, il ne pourrait devenir l'autre qu'en cessant d'être soi; et si au contraire il restait soi, c'est qu'il resterait en soi et ne saisirait que ses propres affections.

Comme toute dialectique qui consiste, à quelque degré que ce puisse être, à traiter des esprits, à la manière des logiciens, comme des termes objectifs, ne peut que révéler ou confirmer, par les erreurs auxquelles elle conduit, l'irréductibilité de tout esprit à ses représentés, celle-ci méconnaît la conviction, commune à tous les hommes et inséparable d'eux, qu'ils peuvent toujours en quelque mesure se connaître les

uns et les autres et que la mésintelligence entre eux enveloppe toujours un certain degré d'intelligence. C'est, disons-nous, une conviction. Elle n'a pas en effet la valeur d'une certitude qui exclut jusqu'à la possibilité de l'erreur; mais une certitude, qui se ramène toujours à une identification d'objets, reste abstraite ou partielle; supérieure à elle, la conviction ne porte pas seulement sur le passé, mais aussi sur l'avenir vers lequel elle lance. Ce n'est pourtant pas une croyance toute subjective, car elle tient à l'objet par les raisons qu'elle suppose. Ainsi, idéalement inférieure à la certitude, la conviction, quand du moins elle vaut, lui est réellement supérieure, parce qu'elle fait vivre. C'est de convictions que nous nous nourrissons; ce ne sont jamais que des convictions qui nous font risquer; et si nous devions leur refuser toute confiance, l'humanité eût, depuis longtemps, péri de leur inanité. Notre conviction de l'existence d'autrui conduit à des erreurs dans un musée de personnages de cire; mais elle exclut ce désespoir absolu qui empêcherait toute conversation, toute science, toute société.

Admettons donc l'intuition immédiate et indubitable de ce devoir-être d'une union entre nous et autrui, et nous n'avons plus qu'à dégager le principe dont cette conviction enveloppe la vérité. — Il doit se formuler *le principe de l'uni-pluralité de l'esprit*. Par esprit, il faut entendre simultanément une unité d'enveloppement universel, qui, opposant en elle-même la dualité de l'espace et du temps sans privilégier l'un ou l'autre, embrasse et émet tous les événements de l'univers, et des unités restreintes, qu'on présentera comme des secteurs de la première quand on pensera l'unité de leurs rapports, comme des esprits indépendants d'elle quand la pensée passera du côté de leur distinction. Du premier point de vue l'un illimité, dont les lois abstraitement universelles ne sont que des expressions objectives, fournit, par son activité éternelle, leur source immanente aux unités restreintes, qui en reçoivent leur énergie mentale; mais cette immanence doit être pensée une intra-transcendance quand, du second point de vue, on se représente que l'un universel est, par l'immensité de son implication, l'idéal transcendant de tout un limité. Le *cogito* doit être un *double cogito* parce qu'il faut comprendre également tout ce qui vaut et par suite enveloppe la référence à un Absolu spirituel, et nos erreurs ou nos fautes, déterminées ou

intimes, qui ne doivent se référer qu'à nous-mêmes pour pouvoir être telles. La vérité, serait-ce d'un rêve, renvoie à l'intelligence infinie; la limitation, éventuellement l'inopportunité de toute vérité déterminée et séparée, à nous-même. Est incomplète toute philosophie qui ne tient compte que de l'un de ces deux aspects.

C'est ce que nous vérifions dans notre existence même. D'une part nous n'embrassons et n'engendrons que des expériences limitées, un passé restreint à nos connaissances historiques et à notre mémoire, un avenir borné aux limites de notre prévision et de nos projets, un présent enfermé dans un horizon; mais l'acte même par lequel nous appréhendons ces connaissances les dépasse. Car le connu est réel pour nous parce qu'il a l'inconnu pour fond, notre temps est découpé par nous dans le temps, notre horizon nous fait penser à l'espace total où il nous cantonne, de sorte que l'infinité d'appréhension de l'Esprit universel s'immisce déjà en nous quand nous reconnaissons la finité de notre aperception propre et actuelle. — Bref chacun de nous est à la fois je et moi (ou toi), l'Esprit avant toute détermination, supérieur à toute, l'Esprit pur; et le limitant, un moi situé, conditionné, contraint de dévider l'infinité qu'il sent l'animer et éventuellement l'inspirer en une progression indéfinie, dont la loi est le pas-à-pas. Chaque détermination, chaque qualité de l'existence est comme flottante entre le je et le moi; en tant qu'elle vaut, elle les rend, si l'on peut dire, ponctuellement indiscernables et les fait coopérer; en ce qu'elle comporte de négatif, elle sépare provisoirement le moi de la plénitude de l'Esprit. L'arrêt et le passage se disputent notre vie; l'*Antithétique de la Raison pure* a été une description de conscience. Dès lors on pourra comprendre, non que le je sorte de soi, mais que le moi puisse sortir de lui-même pour éventuellement s'unir au toi par la vertu universelle du je, intérieur et supérieur à nous tous.

C'est au pied d'un obstacle qu'au sein de cette expérience ambiguë le mouvement du moi vers le toi s'esquisse. Toute détermination inopportune, durcie, hostile à l'un de nos désirs, fait éclater la continuité pure de l'existence, sans pourtant la rompre, et, dans une intuition multiversive, le moi arrêté découvre une fois de plus, à la fois la matière, soi, Dieu et autrui. Il découvre la matière parce que la solidité de l'ob-

stacle force à lui supposer un arrière de causalité qui en soutienne la pression négative sur l'esprit; il se reconnaît lui-même parce que, au cours d'un rebroussement qui engendre la conscience de soi, il se trouve, dans la limitation qui lui est brusquement et brutalement imposée, comme moi situé, borné; et il désespérerait, si l'intra-transcendance de l'infinité du je à lui-même n'entraînait en lui une aspiration, qu'il faut appeler tout de suite une inspiration, le lançant déjà au delà de l'obstacle. Il doit dès lors pressentir une liberté de l'Esprit pour lequel il n'y aurait d'autres déterminations que celles qu'il se donnerait, la divinité.

Ainsi poussé par l'urgence de l'obstacle et l'espérance indéterminée de la Spiritualité absolue, le moi ou, si l'on veut, le je dans le moi est mis en état, comme par l'ouverture béante, laissée devant lui entre la chose et Dieu, d'éprouver dans le besoin d'un autre moi la possibilité de son existence. Il suffit que, soulevé au-dessus de l'obstacle par l'exigence spirituelle qui l'invite, le moi commence à faire effort pour imaginer émotionnellement une épreuve de conscience dans laquelle cette détermination l'affecterait autrement qu'elle ne fait, sans qu'il puisse pourtant obtenir de cette imagination une possession suffisante à le satisfaire. Cette imagination émotionnelle est la première ébauche de la sympathie naissante avec un toi, car le je ne peut la rapporter au moi, puisqu'il éprouve invinciblement la contradiction, l'incompatibilité entre les deux épreuves mentales, l'une, celle de l'obstacle et de sa brutalité, l'autre, celle, toute naissante, d'une autre situation impossible à concilier avec la première. Pourtant ce toi éventuel ne peut être une chose, car l'imagination émotionnelle qui ébauche le toi est, par le désir qui l'anime, homogène spirituellement à n'importe quelle autre du moi; et si celui-ci n'avait pas cette lourdeur qui est la limitation même, il transformerait bien vite son contenu et s'identifierait comme je au tu du toi; mais il se confondrait alors avec Dieu.

Il faudrait une longue étude pour reconnaître les mouvements déterminés ou émotionnels qui interviennent dans cette expérience initiante de l'autre; nous ne pouvons ici que constater que cette contradiction, relative, mais incessante, du moi et du toi alimente la vie humaine. L'oscillation du toi, alternant du lui au tu et du tu au lui, ne finira pas; et le moi ne

saura jamais parfaitement si, derrière le toi, le tu sera présent ou absent, distrait ou attentif, indifférent ou guettant. Ici ou là elle sera transcendée par la moralité qui fera l'unité du moi et du toi dans la vérité ou l'amour; mais ces succès mêmes, en changeant les points d'application de la moralité, ne la suppriment pas, de sorte que la certitude de cette union, en s'objectivant dans de nouvelles identités de communication, sera toujours subordonnée à la conviction de pouvoir et devoir la renouveler, sans laquelle elles anéantiraient le moi et le toi dans l'objet. Qui s'en plaindrait? Ce que nous désirons, ce ne sont pas des états où nous ne pourrions que nous assoupir, des repos mortels, c'est une vie où les problèmes provoquent la mobilisation de nos énergies, où les solutions ouvrent la possibilité de nouvelles aventures. Aimer, ce n'est pas mourir à deux, c'est se ressusciter l'un l'autre.

Soulignons que l'autre n'est pas encore, à cette aube de la découverte, un toi incarné : il n'est guère que le mythe d'un besoin, d'une visée, au cœur de laquelle le moi ne le connaît guère que par le sentiment de sa propre insuffisance. Ce passage du toi possible, éventuel, au toi présent se fera par le concours de la perception ou du raisonnement, substitut de la perception. Quand un homme fait un geste que je ferais, ce geste ne pourrait me le faire reconnaître comme un esprit si je n'ajoutais par une sympathie prévenante une âme existentielle au contenu objectif de ce geste, car il reste le même que je sois convaincu que ce geste est celui d'un automate ou l'expression de quelqu'un. Mais inversement si le toi en restait à l'indétermination d'une conscience pressentie, il ne deviendrait pas le nom d'une certaine conscience avec laquelle entrer actuellement en rapport. Une perception est l'invitation à laquelle le moi répond par une dialectique de personnalisation.

A propos de toute détermination en effet, nous avons toujours le choix de la naturaliser ou de la personnaliser, d'y chercher l'occasion de lui appliquer la catégorie de causalité et de la relier par elle à la suite des événements naturels, ou au contraire d'en faire le visage ou le masque d'un sujet plus ou moins comparable à nous-même. La première issue conduit à la réduction des hommes aux choses, comme à la substantialisation de Dieu : c'est elle qui se manifeste dans la science ou s'exprime dans le réalisme objectif; et il n'y a guère de raison que nous en sortions tant que nous nous livrons à l'indiffé-

rence théorique et à l'analyse. Mais que l'urgence ou l'amour commencent à nous émouvoir, que tout d'un coup la peur ou le désir de ne plus être seul nous convainque qu'un imprévu de réactions possibles, mais intelligentes, dont nous devons nous garer ou que nous pouvons espérer, est devant nous, voilà un corps qui devient « le siège » d'une âme. Les passants que nous croisons sur un trottoir ne sont guère pour nous que des objets; l'un d'eux naît à la condition de toi au moment où il nous aborde, ce qui nous inquiète toujours, ou quand un accident éveille en nous notre pitié pour lui. Un système de déterminations, leur analogie avec des déterminations déjà classées comme humaines, assurent la médiation grâce à laquelle le toi éventuel devient un tu présent, *entre en scène*, en union existentielle avec le moi, non plus de manière tacite, mais expressément pensée par lui. L'objectivité n'est plus dès lors qu'un moyen de communication entre le moi et le toi : ils vont décider de sa valeur.

## III

*Stratégie mentale.* — Ce n'est pas une science, ce ne peut être qu'une description idéo-existentielle qui décrive les modes et les intentions de la stratégie qui s'inaugure dès que le moi et le toi sont convaincus l'un et l'autre de leur face-à-face. Innombrables en sont les variétés; le commerce, la discussion, l'escroquerie, l'obéissance, la propagande, l'indignation, la compétition, l'assistance ne sont que quelques échantillons des péripéties dont l'étude est presque entièrement à faire, parce que la philosophie s'est beaucoup plus occupée du vis-à-vis du moi à Dieu ou aux choses qu'aux autres hommes. On pourrait pour les classer partir comme tout à l'heure de l'étude des positions possibles de la relation intellectuelle; on verrait celle-ci évoluer de la contradiction presque absolue entre ses termes à leur juxtaposition, puis de celle-ci à leur identification. Mieux vaut puisque nous arrivons ici sur le plan de l'expérience détaillée que nous ne considérions de description dialectique qu'investie dans une description empirique.

Cette description devrait comporter d'abord la reconnaissance des situations historiques, comparables aux situations

dramatiques, dont la diversité résulte de ce que la référence de l'identité de communication à plusieurs sujets n'est jamais identique puisque cette identité les confondrait. C'est le théoricien ou le juge qui déduit des conclusions ou prononce des verdicts dans des conditions symétriques parce qu'ils supposent des situations abstraitement simplifiées. Mais ce n'est jamais que sous réserves, car notre vie s'écoule historiquement dans des situations relativement fermées, relativement ouvertes et il dépend toujours d'une initiative que ce qui est fermé s'ouvre. C'est pour cette raison que la science est ici débordée, comme le reconnaît l'instinct du savant qui l'entraîne toujours à redescendre vers l'élémentaire et le brut, au lieu de monter s'égarer dans l'historique et l'original, où précisément la philosophie, impatiente du plus, doit venir accompagner l'esprit.

Mettons-nous donc, comme les dieux de l'Olympe suivant le combat d'Achille et d'Hector, dans le face-à-face du moi et du toi. Tous deux ils sont conditionnés par une situation propre; tous deux ils ne connaissent qu'une partie des moyens dont l'autre dispose; tous deux ils se réfèrent à une réalité qui les déborde, tous deux ils sont éventuellement servis par des secours inattendus ou trahis par leurs défaillances ou leurs maladresses. Mais la peur mutuelle ou l'amour les attache l'un à l'autre par une détermination dont il dépend d'eux de faire un mur ou un pont, voire une arme ou un tombeau. Ce ne sont plus deux nécessités dont le savant pourrait calculer la résultante, ce sont deux activités en liaison par une nécessité abstraite et incomplète. Comment vont-ils se comporter? De tous les modes du lien humain lequel vont-ils choisir pour en faire leur relation originale et changeante?

Il apparaît tout de suite qu'il dépend d'abord d'eux, dans la mesure possible, qu'ils se fuient ou qu'ils se rapprochent, ce qui veut dire qu'ils multiplient et facilitent les déterminations de communication entre eux ou en réduisent le nombre et la viabilité. Se tourner le dos, c'est encore une manière de se mettre face-à-face, car il arrive que l'on pense d'autant plus aux autres que ce qu'ils font nous échappe davantage. Chaque détermination peut être l'objet de dialectiques négatives qui équivalent à son dédoublement de telle sorte que le moi et le toi, au lieu d'être réunis par elle, se trouvent séparés. La solitude n'est pas une condition physique, c'est le résultat

émotionnel d'opérations mentales qui naturalisent les autres ou nous les aliènent. Le statisticien renvoie les assassinats et leur responsabilité dans la criminalité « sociale »; l'envieux discrédite l'originalité en en faisant le concours fortuit et passif d'actions extrinsèques. Si le martyr était assez saint pour traiter le bourreau en tant que bourreau comme une « brute » c'est-à-dire comme un déterminisme naturel, il le déchargerait de sa cruauté. Dans l'intervalle de ces limites où l'autre est renvoyé dans l'engourdissement de la nature et de l'automatisme ou au contraire doté de responsabilité infinie, le moi et le toi composent des démarches par lesquelles ils se rendent l'autre mystérieux ou intentionnel. Ce qui dramatise les relations humaines, c'est que jamais l'un des partenaires du couple ne sait dans quelle mesure l'autre est présent ou absent et surtout comment, de même qu'il ne sait si son assistance oriente ce qu'il fait et va faire dans le sens de leur union ou de sa dictature.

Ce jeu de péripéties ne peut atteindre à aucune de ses deux limites. Il ne peut ni se perdre dans la solitude complète, ni se parfaire dans l'amour infini qui rendrait le moi et le toi indiscernables. Le moine enfermé dans sa cellule vit dans la communion des saints et des fidèles qui ont partagé sa foi; les amants déterminent et varient indéfiniment leur amour pour renouveler le sentiment de leur bonheur commun. C'est donc dans l'intervalle de ces limites idéales que l'ambiguïté de la guerre et de l'amitié va faire osciller la relation du moi et du toi, comme au-dessous et au-dessus d'une position moyenne, la tolérance.

*La guerre.* — Que l'individualisme pur qui n'admet que des sujets étrangers les uns aux autres, ne puisse rendre compte de la guerre, il n'y a pas à s'en étonner; mais la sociologie objective n'en est pas moins incapable. Si la société est une nature dont les articulations sont instituées par la nécessité, on ne voit pas comment le conflit des âmes est concevable. Le naturel ne peut être ni normal, ni pathologique; il est naturel et c'est tout. A chaque point d'un système, tout événement est tel qu'il doit être, le seul événement possible et l'on ne conçoit comment la conscience peut s'en représenter un autre pour le regretter ou le désirer. A la limite guerre et paix se confondraient dans l'indifférence au bien et au mal.

Il n'en est pas ainsi parce que la guerre et la paix ont un sens en rapport avec la valeur. C'est calomnier et dénaturer les belligérants que de les présenter comme des esclaves qui ne feraient que manifester leur ignorance et leur passivité. Elles ne peuvent expliquer qu'ils soient capables de tant d'efforts et de sacrifices, jusqu'à celui de la vie par lequel ils témoignent de leur fidélité à une valeur transcendante par rapport à eux-mêmes en tant que sujets limités. La faute des belligérants, quand c'est l'injustice qui les pousse et non le devoir qui les inspire, c'est de privilégier une valeur au détriment d'autres valeurs, de ne pas chercher à les composer toutes dans une harmonie qui manifeste la valeur absolue et complète. De tous les caractères de cette harmonie, le plus intime est la coopération des âmes dans le je devenant source de la valeur : la partialité de la violence l'empêche.

Pour pénétrer jusqu'aux racines de la guerre, en commencer la philosophie, ce qu'il faudra donc, c'est entreprendre et approfondir l'étude des démarches émotionnelles et des dialectiques intellectuelles, justes ou injustes, par lesquelles des esprits clivent la relation du moi et du toi de telle sorte qu'au lieu de chercher une collaboration féconde, ils entretiennent entre eux une division qui les fait souffrir, et même contre laquelle ils protestent pendant qu'ils s'y livrent. En tout cas n'en faire qu'un mauvais calcul, c'est oublier qu'il ne peut y avoir de calculs que par la détermination des partis que la délibération compare et que, quelque rôle que joue l'intelligence théorique dans la délibération, il est partout transcendé par des énergies sans lesquelles il n'aurait aucun sens. Dans les mouvements mentaux d'où la guerre procède, l'indétermination de l'esprit, de l'avenir et de la valeur, les discontinuités de l'obstacle et de notre limitation, l'abstraction et l'extériorité relative du moi et du toi importent plus profondément encore que la détermination de l'intelligibilité, de la nature et du passé.

*La tolérance.* — Que, par rapport à la stratégie de guerre et de rivalité, la tolérance doive apparaître comme un hâvre de grâce, qu'elle soit une vertu, il n'y a qu'à le reconnaître. Au sein des urgences les plus tendues, le calme froid de la connaissance théorique, l'indifférence objective apparaît idéalement comme le retour à la possession de soi et surtout à la

possibilité d'un essor cruellement retardé. Si la vraie tolérance consiste à tolérer ce qu'on ne tolérerait pas sans elle, c'est dans l'amitié même que la tolérance intervient quand un des amis n'a pas encore compris et approuvé une réaction de l'autre. De ce point de vue la tolérance est à l'origine de l'union des âmes. Mais c'est à la condition que le moi et le toi ne s'en satisfassent pas, car aussi longtemps que les deux partenaires d'un couple humain ne font que se tolérer, chacun réprouve implicitement l'autre; et ce n'est que leur éloignement, la restriction de leurs rapports, la prévalence de leur contiguïté sur leur continuité qui leur permet de vivre l'un « à côté » de l'autre. Le toi y devient un lui pour le moi; il est son voisin, non son prochain. La juxtaposition, dont on ne sait si elle enveloppe une unité de raison ou non constitue leur relation. Elle est sans fièvre, mais sans aménité.

Aussi cela ne pourra toujours durer. Par la référence, essentielle à notre condition, du moi au je, de la finité des déterminations à l'infinité de l'exigence qui nous anime, il intervient toujours quelque heurt qui provoque l'émotion, avive le besoin ou l'ardeur, de sorte que la tolérance, qui suppose la conservation d'un équilibre des conditions de vie, sera menacée par l'irruption de forces plus puissantes que sa propre force de stabilisation. Si la police est un trait ineffaçable de toute société, c'est que la tolérance ne peut suffire; et il ne faut pas que les injustices ou les lâchetés qu'elle permet aillent au delà d'un certain point. Aussi, au regard de l'histoire, la tolérance universelle ne peut apparaître que comme un idéal abstrait, une fiction intellectuelle, manifestant la destinée de la théorie, qui est par son abstraction de supprimer tous les problèmes, un impératif bon pour l'enseignement, mais incapable de jouer dans l'expérience, comme tous les autres principes, plus qu'un rôle aléatoire et limité. La guerre doit en sortir si les hommes ne savent pas faire, de la médiation de la tolérance, la condition de leur accès à la sympathie mutuelle et à l'amitié, qui va nous introduire dans la valeur du lien humain.

*L'amitié.* — Si en nous l'amour, âme de toute valeur en tant qu'elle est rapportée au je, à l'intimité absolue des esprits, spiritualisation de l'énergie que le corps met à chaque instant à notre disposition, doit être, par nécessité existentielle, liée à

des déterminations qui y introduisent des limites, ce ne peut être l'amour pur, limite divine de l'union des esprits, qui constitue la phase supérieure, la valeur originale du lien humain en tant qu'humain. Il doit en être le cœur, il ne peut en être le tout. Où il serait pur et infini, il équivaudrait à notre divinisation, non plus partielle et progressive, mais absolue et définitive. — C'est donc dans l'amitié, qui relie l'amour aux déterminations, communes ou propres, du moi et du toi, que nous devons, au sommet de cette description sommaire, retrouver les traits essentiels du lien humain, maintenant glorifié.

Il faut d'abord, pour que l'amitié soit possible entre deux hommes ou deux groupes d'hommes qu'ils se rencontrent, non seulement sur quelque détermination universelle, mais dans des situations qui tissent entre eux assez de ressemblances ou de corrélations, entre leurs caractères, leurs habitudes, leurs réflexions, pour qu'elles médiatisent la possibilité d'échanges nombreux d'actions ou d'influences. Toute amitié doit être nourrie; mais comme ce sont les mêmes ressemblances ou oppositions qui conditionnent la rivalité ou l'amitié, l'envie mutuelle ou la collaboration, c'est, au cœur de l'amitié, la liberté des amis qui leur permet de devenir tels. Trop souvent des prédispositions à l'amitié tournent en haine pour qu'on puisse oublier que l'amitié, comme toute valeur, tient de l'art. En multipliant les occasions de se rencontrer, en choisissant et en orientant les déterminations par lesquelles ils y réagissent intimement, les amis en tirent autant d'occasions de se sentir distincts et différents, pour s'enrichir l'un par l'autre et s'aider l'un l'autre, que de se penser unis pour associer leurs connaissances et leurs efforts, concerter leurs émotions et faire concourir leurs sentiments. Encore l'amitié garderait-elle la fragilité de ce qui ne se réclame que des individus, si cette valeur propre n'allait puiser sa profondeur et son énergie dans la source commune de toutes les valeurs, la Valeur sans spécification. Nulle part l'amitié n'est plus pure et plus noble qu'où, dépassant l'altruisme à deux, elle met la vie des amis au service des valeurs les plus hautes. Le dévouement désintéressé à la Valeur doit être ici comme partout la générosité par laquelle on mérite ses grâces les plus intimes.

*L'anamorphose de l'esprit.* — Au cours de la conversion par laquelle le lien humain, de compétition, puis de tolérance mutuelle, s'est fait amitié, s'est opérée la transformation qui permet de relier l'amour de soi et du prochain à l'amour de Dieu. Dans la guerre le moi et le toi ne cherchent chacun que sa suprématie sur l'autre; et c'est même ce qui fait la guerre, car celle-ci serait bientôt réduite au commerce si le guerrier de cœur ne tenait pas plus à la gloire de sa victoire, toujours coûteuse, qu'à ses profits. Quand on en arrive à penser que chacun doit chercher la défaite et la subordination de l'autre pour trouver dans le risque et la domination l'estime de soi, mieux le sentiment de sa propre existence, il devient indifférent que la guerre « paie » ou non; mais on implique alors une dialectique dans laquelle le moi et le toi, comme séparés de l'Esprit universel, se tiennent chacun pour la fin absolue de l'histoire. L'amour-propre et l'orgueil se sont substitués à l'amour de soi et d'autrui.

A cause de son âme d'amour, l'amitié ne compare plus; elle suggère à chaque instant la conciliation des intérêts vitaux et spirituels du moi et du toi. Plus de compétition : un ami se réjouit de ce qui le fait inférieur à son ami, puisqu'il y trouve l'occasion de l'admirer et de s'élever soi-même, et il ne se glorifie pas de ce qu'il est seul à posséder, puisqu'il est prêt à le donner. L'amour est toujours à deux composantes : l'une, d'admiration, qui fait s'assimiler à l'aimé, et par suite s'élever au-dessus de soi, sans avoir pensé à soi; l'autre, de pitié, qui entraîne à l'aider et le secourir, de façon à l'élever au-dessus de lui-même. Encore cette dialectique, qui continue de distinguer au moment où elle réunit, exprime-t-elle davantage la réflexion sur l'amour et l'amitié que la conciliation existentielle qui s'opère entre l'unité et la dualité par la communauté de deux âmes dans un même essor. Quand les amis reçoivent de leur amour le pouvoir de tourner les déterminations qui les distinguent et pourraient les diviser au profit de leur union, c'est qu'ils trouvent dans leur commun dévouement à la valeur l'harmonie inspiratrice qui ne peut nous venir que d'elle.

Cette métamorphose des âmes ne peut se faire sans la métamorphose du je, dont elles ne sont que des expressions, partiellement séparées. — A l'étage de la guerre, l'unité de l'Esprit universel n'est pas moins requise qu'à tout autre, car

il faut au conflit des consciences une unité d'enveloppement qui continue de les porter et de les animer, de même qu'il faut à la contradiction presque absolue de deux termes objectifs, incapables par cette contradiction même de subsister en soi, un témoin déconcerté qui tente de les penser ensemble. Mais tant que la guerre dure, par l'effet de l'injustice d'un ou des deux belligérants et par la permission de l'Esprit universel qui, dans les limites convenables, doit respecter leur liberté pour ne pas les traiter comme des choses, le je déchiré n'est que le milieu d'un chaos, un vide où se heurtent des forces passionnées. — Quand la tolérance apaise ces conflits, établit un calme spéculatif dont on peut alternativement juger qu'il est un désintérêt ou un désintéressement, tout se passe, à cette moyenne idéale, linéaire, comme si le je, qui jusque-là n'était que l'unité d'un vide, devient l'unité d'un monde. A la rigueur, sinon pour le théoricien, il n'y a pas de monde, car l'infinité spirituelle ouvre indéfiniment la réalité. Mais dans les limites d'une phase momentanée d'apaisement, de refroidissement, l'unité spirituelle d'un embrassement devient l'unité objective d'une totalité où chaque objet et chaque sujet, réduit à son corps, se loge à sa place dans le voisinage du reste. La lumière spirituelle s'y fait un espace éclairé par la connaissance théorique; l'ardeur amoureuse s'y étale dans le déroulement, le courant d'une durée sans heurts et sans fièvre, presque sans joie. Tout est *partes extra partes*. — Ce n'est qu'au moment où la vérité fonde l'intelligence des amis et le devoir associe leurs efforts, où la beauté fait le concert de leurs sensibilités et l'amour, la communion de leurs énergies, que l'esprit infini, le je actualise sa vocation pour la valeur, et que, par la coopération des esprits subordonnés, elle peut enfin émaner de lui et s'infuser en eux. Dans cette union, Dieu s'accomplit; car, s'il est vrai que la paix entre les hommes exige leur bonne volonté, c'est qu'Il veut être, c'est-à-dire se manifester, où ils veulent qu'Il soit.

*Paris.*

## La fidélité créatrice

par Gabriel Marcel

« C'est la vie privée et elle seule qui présente le miroir où l'infini vient se refléter; ce sont les relations personnelles et elles seules qui pointent vers une personnalité située au delà de nos perspectives journalières. »

C'est avec une véritable émotion que je relisais ces jours-ci cette phrase du grand romancier anglais E. M. Forster que je ne me rappelais pas avoir mise en épigraphe à la seconde partie du *Journal métaphysique*, et qui traduit si exactement l'une des convictions fondamentales qui animent tout mon développement philosophique.

Lorsque je tente de considérer celui-ci dans son ensemble, je suis forcé de constater qu'il a été dominé par deux préoccupations qui peuvent d'abord sembler contradictoires, et dont l'une s'est d'abord traduite beaucoup plus directement dans mon œuvre dramatique que dans mes essais spéculatifs, l'autre s'exprimant dans le registre métaphysique, mais restant présente au moins à l'arrière-plan de toutes mes pièces, presque quelles qu'elles soient. Celle-ci, c'est ce que j'appellerai l'exigence de l'être, celle-là, c'est la hantise des êtres saisis dans leur singularité et en même temps atteints dans les mystérieux rapports qui les lient. Le problème essentiel était évidemment de trouver un biais, par lequel il fût possible de faire confluer ces deux recherches qui pouvaient cependant sembler d'abord orientées à l'opposé l'une de l'autre; n'est-on pas porté à penser en effet que plus la pensée se concentre sur l'être dans son unité, dans sa transcendance, plus elle est amenée à faire abstraction de la diversité des êtres, à la regarder comme négligeable ou comme insignifiante — et inversement, plus notre attention se porte sur cette diversité même, plus nous

serons enclins, semble-t-il, à voir dans l'être en soi une fiction, ou tout au moins une postulation tout abstraite à laquelle rien de réel ne saurait correspondre. Je puis dire, je crois, sans exagération qu'en fait sinon explicitement j'ai toujours refusé ce dilemme et que je suis au contraire parti de l'*acte de foi* qui l'écarte *a priori;* j'ai admis, me semble-t-il, *a priori* bien avant de pouvoir tout à fait justifier à mes propres yeux cette affirmation, que plus nous saurons reconnaître l'être individuel en tant que tel, plus nous serons orientés et comme acheminés vers une saisie de l'être en tant qu'être. J'emploie ici à dessein des termes vagues et même, de mon point de vue, quelque peu impropres pour caractériser l'assurance impérieuse mais vague qui me semble m'avoir guidé dans les sentiers étroits et sinueux où j'ai si souvent risqué de me perdre.

Toute la première partie du *Journal métaphysique* est une réflexion sur l'acte de foi considéré dans sa pureté, sur les conditions qui lui permettent de rester acte de foi tout en se pensant lui-même; c'est en même temps une tentative en quelque sorte désespérée pour échapper au fidéisme et au subjectivisme sous toutes ses formes. La foi, disais-je, ne peut être transcendée; elle n'est pas l'approximation imparfaite de quelque chose qui pourrait être un savoir; mais elle fait corps avec les réalités auxquelles elle se suspend; on la mutile, c'est trop peu dire : on la nie dans son essence même en prétendant la scinder de ces réalités elles-mêmes. Réalités idéales, disais-je alors; et ce qualificatif marque suffisamment aujourd'hui à mes yeux ce qu'il y avait de précaire dans ma position. Mais, ajoutais-je, le rapport à Dieu, la position de la transcendance divine permettent seuls de penser l'individualité; ceci veut dire non pas seulement que l'individu se réalise lui-même comme individu en se posant comme créature, mais encore que par la médiation du croyant, ceux-là même qui restent dominés par ce que Claudel a appelé l'esprit de la terre peuvent graduellement assumer peut-être une individualité. Ici peut-être entrevoyais-je une vérité essentielle; mais il est évident que je ne disposais pas de l'équipement qui me permettait de la justifier et peut-être de la comprendre dans sa plénitude.

Il est hors de doute que l'ensemble des méditations sur l'être incarné et sur le toi dont je n'ai pu présenter jusqu'ici qu'un raccourci tout à fait insuffisant devait me donner des prises nouvelles sur ce que je n'avais encore discerné que péni-

blement et comme à travers une brume dialectique. En simplifiant beaucoup, mais sans, je crois, fausser l'essentiel, je dirai d'une part que la foi s'est éclairée pour moi à partir du moment où j'ai pensé directement la fidélité; et d'autre part, que la fidélité s'est éclairée à mes yeux à partir du toi, à partir de la présence elle-même interprétée en fonction du toi.

Je m'excuse de ce préambule un peu broussailleux; mon intention n'est nullement de faire ici, chose peut-être impraticable même en droit, l'historique de ma réflexion sur ce point, mais seulement d'attirer votre attention sur la place vraiment centrale que la fidélité occupe dans l'économie générale de ma pensée.

Comme je l'annonçais ailleurs en parlant du *Quatuor en Fa dièse*, avant de m'engager dans une analyse quelque peu serrée de la fidélité, je me référerai à l'ouvrage dramatique qui anticipe à bien des égards sur tout mon développement ultérieur, et dont Edmond Jaloux d'abord, puis le R. P. Fessard ont eu grandement raison de souligner l'importance : je veux dire l'*Iconoclaste*. Non seulement il n'a pas été joué, mais lorsqu'il parut chez Stock dans une collection bon marché, aucun critique, je pense, n'en rendit compte. Ainsi que vous le verrez, l'*Iconoclaste* est précisément la tragédie de la fidélité. Voici du reste comment, dans les *Remarques* qui parurent en même temps que la pièce dans la *Revue hebdomadaire* (27 janvier 1923), je définissais le problème autour duquel la pièce gravite :

« Comment une fidélité active et en quelque sorte militante envers un mort aimé peut-elle se concilier avec les lois même de la vie? ou plus profondément encore : comment un rapport stable et vrai peut-il s'établir entre les morts et les vivants? Je m'explique : quelque opinion que nous puissions avoir sur ce que nous appelons d'un terme confus et vague la survie, il est certain que le mort que nous avons connu et aimé reste pour nous un *être;* il ne se réduit pas à une simple « idée » en nous; il reste attaché à notre réalité personnelle; il continue pour le moins à vivre en nous, bien qu'il nous soit impossible, dans l'état rudimentaire de notre psychologie et de notre métaphysique, de définir clairement ce que peut être cette symbiose.

» Quelle attitude pouvons-nous et devons-nous adopter envers cet être qui est à la fois présent et à jamais disparu? Nous sommes irrésistiblement portés à souhaiter que des communications puissent s'établir entre nous et ce mort présent;

qu'il soit pour nous un interlocuteur voilé avec lequel nous pourrons encore dialoguer. Or, il est certain que ce souhait peut en apparence être exaucé dans quelques cas; et il est possible que ce soit là plus qu'une apparence. Seulement quelle peut être la valeur spirituelle d'une semblable relation? Voilà ce qui importe au suprême degré, non seulement au point de vue religieux, mais pour la vie personnelle elle-même; voilà le problème de l'*Iconoclaste.* »

Abel Renaudier a passionnément aimé Viviane, la femme de Jacques Delorme, son ami le plus intime, un ami de toujours. Mais cet amour, il ne l'a pas exprimé directement; bien plus, croyant comprendre que Viviane était passionnément attachée à Jacques, il s'est appliqué à trouver celui-ci digne d'elle, et il s'est effacé. Mais Viviane est morte; Abel ne peut concevoir l'idée que Jacques refasse sa vie; c'est à ses yeux comme si, en contre-partie du sacrifice qu'il a fait lui-même, Jacques s'était engagé à ne jamais se consoler. Aussi est-ce avec un sentiment d'indignation véritable qu'il apprendra que Jacques se dispose à se remarier avec Madeleine Chazot; c'est donc un médiocre, et il lui semble maintenant qu'il a à venger celle qui n'est plus. Il ne voit pas assez clair en lui-même, ce justicier, pour comprendre que c'est un instinct tout personnel, tout égoïste qu'il veut satisfaire. Sa vengeance, ce sera d'éveiller chez Jacques des soupçons rétrospectifs sur la fidélité de Viviane : n'est-il pas indigne de garder une image sans tache de celle qu'il a lui-même trahie? Mais en réalité, au moment même où il aura réussi à allumer chez Jacques une inquiétude rétrospective atroce, il découvrira que si Jacques s'est remarié, c'est parce qu'il s'y est cru poussé par la morte elle-même; dans son désespoir il a voulu se tuer; mais elle s'est alors manifestée à lui, elle l'a pressé de vivre et d'épouser Madeleine pour donner une mère à leurs enfants. Ainsi ce qu'Abel a pris pour une trahison n'était qu'un mode de fidélité. Il ne nous appartient pas de juger ce qui chez l'autre est fidélité ou trahison. En déracinant chez Jacques la croyance en Viviane, il sape ainsi la foi qui lui a permis de vivre. Jacques doutera à présent de cette communication avec l'au-delà sur laquelle il a basé son existence; il lui semblera qu'il a été le jouet d'une illusion, et il en viendra à appeler la mort de ses vœux. Abel n'hésitera pas à commettre un mensonge pour rendre à Jacques sa foi perdue. Mais c'est en vain. Les êtres ne peuvent s'accorder que dans la

vérité, mais celle-ci n'est pas séparable de la reconnaissance même du grand mystère où nous sommes enveloppés, où nous avons notre être. Je cite les quelques lignes de la scène finale, qui est plus essentielle encore dans mon œuvre que celle du *Quatuor en Fa dièse* :

Jacques. — Il n'y a rien... des fantômes dans le néant : voilà ce que nous sommes.

Abel. — Ce n'est pas vrai puisque nous souffrons.

Jacques. — Tout le monde a menti.

Abel. — Ces erreurs, ces mensonges sont une rançon.

Jacques. — Des mots, des mots !

Abel. — La rançon terrible de notre réalité.

Jacques. — Rien que des mots.

Abel. — Peut-être n'est-ce qu'au prix de ces égarements que l'âme enfin se trouve.

Jacques. — L'âme !

Abel. — L'âme vivante, l'âme éternelle.

Jacques. — Est-ce Viviane qui m'a parlé ?

Abel. — Nous avons cheminé dans les ténèbres, mais voici que pour quelques secondes, ce passé d'erreurs et de souffrances m'apparaît dans une lumière qui ne peut pas tromper. De toute cette confusion, on dirait qu'un ordre se dégage... oh ! pas une leçon : une harmonie.

Jacques. — Il ne peut pas y avoir de repos pour moi si je ne sais pas qu'elle m'entend.

Abel. — Non, Jacques, même si c'est vrai, même si elle t'a parlé, ce n'est pas dans cet entretien précaire, dans ce dialogue hasardeux que tu puiseras les assurances dont ton cœur est avide.

Jacques. — Voir, entendre, toucher.

Abel. — Tentation dont le plus pur de toi n'est pas dupe. Va, tu ne te satisferais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté. L'homme est ainsi fait.

Jacques. — Que sais-tu de l'homme ?

Abel. — Crois-moi : la connaissance exile à l'infini tout ce qu'elle croit étreindre. Peut-être est-ce le mystère seul qui réunit. Sans le mystère, la vie serait irrespirable...

Vous le voyez, et ceci est fondamental dans toute ma pensée, le mystère n'est pas interprété ainsi qu'il l'est chez les agnostiques comme une lacune du connaître, comme un vide à combler, mais au contraire comme une plénitude, je dirai plus : comme l'expression d'une volonté, d'une exigence si profonde qu'elle ne se connaît pas elle-même, qu'elle se trahit sans cesse en se forgeant de fausses certitudes, tout un savoir illusoire dont pourtant elle ne peut se contenter et qu'elle brise en prolongeant l'élan même auquel elle a cédé pour les inventer. Dans cette reconnaissance du mystère se transcende, plutôt

qu'il ne se satisfait, cet appétit de connaître, ce *Trieb zum Wissen* qui est à la racine de notre grandeur et aussi de notre misère.

Il n'est pas moins important d'observer ici comment le problème de la fidélité se conjugue avec le problème de la mort.

Ainsi que j'ai eu l'occasion de le marquer dans la discussion qui nous a mis aux prises, M. Brunschvicg et moi, au Congrès de Philosophie, le problème de la mort — est-ce un problème? nous le verrons, cela est douteux — ne se pose dans sa réalité que pour l'être aimé; il n'est pas séparable du problème, ou du mystère, de l'amour. Dans la mesure où je fais le vide autour de moi, il est assez clair que je puis m'entraîner à la mort et m'y préparer comme à un sommeil indéfini. Il en va tout autrement dès l'instant où le toi surgit. La fidélité ne s'affirme vraiment que là où elle défie l'absence, où elle triomphe de l'absence, et en particulier de cette absence qui se donne à nous, peut-être sans doute fallacieusement comme absolue et que nous appelons la mort.

Mais le problème de la mort coïncide avec le problème du temps saisi au plus aigu, au plus paradoxal de lui-même. J'espère réussir à vous faire voir comment la fidélité, appréhendée dans son essence métaphysique peut nous apparaître comme le seul moyen dont nous disposions pour triompher efficacement du temps — mais aussi que cette fidélité efficace peut et doit être une fidélité créatrice.

Il me semble que la fidélité n'a guère retenu l'attention des philosophes modernes en général, et ceci tient à des raisons métaphysiques profondes. Mais on pourrait dire aussi, en se plaçant sur le terrain de l'histoire, qu'elle est liée au moment féodal de la conscience et que dans une philosophie universaliste de type rationaliste, elle devient difficilement pensable et tend à s'éclipser derrière d'autres aspects de la vie morale. Chez les contemporains d'autre part, en particulier chez tous les penseurs marqués par Nietzsche, elle sera jugée suspecte et assimilée à un conservatisme vétuste. C'est, je crois, chez Péguy, et chez lui seul, qu'on découvrirait certains éléments d'une métaphysique de la fidélité; encore aurais-je quelque peine à les localiser. C'est d'autre part dans une œuvre comme celle de Scheler — et là non plus je ne pourrais donner de précisions — qu'on trouve de quoi dépasser la critique nietzschéenne qui est à la base de sa dépréciation. Je voudrais maintenant m'engager

dans une analyse directe qui débouchera d'ailleurs au delà de toute psychologie.

Il me paraît d'abord important de distinguer rigoureusement entre la constance et la fidélité. La constance peut être regardée, me semble-t-il, comme l'armature rationnelle de la fidélité. Il semble qu'elle se définisse simplement par le fait de persévérer dans un certain propos; mais de ce fait, nous pouvons nous former une représentation schématique qui tirerait la constance vers l'identité. Toutefois ce serait là perdre contact avec la réalité même que nous prétendons penser. L'identité de ce propos, de ce dessein doit être sans cesse affirmée par la volonté contre tout ce qui tend à l'effacer ou à l'affaiblir en moi, ou encore par delà les obstacles auxquels je me heurte en m'y consacrant. Et c'est justement cette volonté qu'il faudrait arriver à qualifier aussi nettement que possible.

Mais on voit aussitôt que dans la fidélité n'intervient pas seulement la constance entendue comme immutabilité. Elle implique un autre élément beaucoup plus difficile à saisir et que j'appellerai la présence; et c'est par là que nous allons voir s'introduire ici le paradoxe; c'est par là que la réflexion nous permettra de découvrir au cœur de la fidélité quelque chose de neuf et de dissiper l'impression de *staleness* qui risque de s'emparer de nous quand nous concentrons notre attention sur une vertu, sur une valeur de tout repos. Lorsque j'affirme de tel ou tel : c'est un ami fidèle, je veux dire avant tout : c'est quelqu'un qui ne fait pas défaut, quelqu'un qui résiste à l'épreuve des circonstances; bien loin qu'il se dérobe lorsqu'on est dans l'adversité on le trouve présent.

Je ne veux certes pas dire qu'entre constance et présence il y ait une opposition, ce qui serait absurde. Mais la constance considérée par rapport à la présence offre un caractère à quelque degré formel; disons encore, ce qui est peut-être plus exact, que je suis constant pour moi, par rapport à moi, à mon dessein — au lieu que je suis présent pour l'autre, plus précisément : pour toi. Je peux fort bien imaginer un homme qui m'assure de la meilleure foi du monde que ses sentiments ou ses dispositions intérieures à mon égard n'ont pas varié; dans une certaine mesure je le croirai; mais si je constate qu'il n'a pas été présent en telle circontance où son amitié m'aurait été précieuse, j'hésiterai à parler de sa fidélité. Bien entendu, par présence, je n'entends pas ici le fait de se manifester extérieure-

ment, mais celui bien moins objectivement définissable de me donner à sentir qu'il est *avec* moi.

Un être constant, remarquons-le, peut me laisser voir qu'il s'astreint simplement à ne pas changer, qu'il se fait un devoir de ne pas se montrer négligent dans telle occasion où il se doute que je compte sur lui; il peut mettre son point d'honneur à remplir exactement ses devoirs envers moi; et dans ce cas, je le disais tout à l'heure, sa constance est bien évidemment axée sur une idée qu'il se forme de lui-même et par rapport à laquelle il ne veut pas démériter. Mais si vraiment sa conduite me donne le sentiment que c'est par « acquit de conscience » qu'il m'a témoigné sa sympathie de telle ou telle façon, je dirai de lui : il a été irréprochable, il s'est montré absolument correct; mais cette correction, comment la confondrais-je avec la fidélité proprement dite? elle n'en est que le simulacre. Il s'est montré irréprochable : c'est comme un certificat que je me sens tenu de lui accorder. Je le tiens donc quitte; il ne dépendait pas de sa volonté qu'il fît davantage; ou plutôt — car ce n'est pas du faire, mais de l'être qu'il s'agit — qu'il fût autre qu'il n'a été. Je ne puis cependant en toute conscience, et à moins de dévaluer implicitement ces mots, dire de lui qu'il a été pour moi un ami fidèle; bien entendu ami et fidèle sont ici des termes que je ne puis dissocier; la fidélité n'est en aucune façon un caractère qui viendrait s'ajouter à la notion que désigne le mot ami.

Sans doute — et ici nous allons voir s'intérioriser le problème autour duquel ces réflexions gravitent — si je suis constant par volonté, ou encore par souci de me conformer à certaines obligations, je peux, je dois même presque inévitablement m'apparaître comme étant pour X un ami fidèle. Mais comment la situation se présente-t-elle pour X? c'est là ce qui importe, « ami fidèle » n'étant pas un titre que j'aie à m'accorder à moi-même. Vous sentez très bien sans que j'y insiste ce qu'il y aurait même de choquant et de contradictoire à me décerner à moi-même ce brevet. Supposons que X apprenne par une voie quelconque que je me suis comporté envers lui d'une façon *consciencieuse*, il est vraisemblable qu'au moins dans son for intérieur il me déliera de cette obligation; il y a même des chances pour qu'il me dise avec une intonation qui peut varier infiniment : « Ne te sens donc pas obligé de... » Certes il reconnaît que j'ai été irréprochable; cependant, ou

plutôt pour ce motif même, quelque chose est brisé en lui; disons encore qu'à ses yeux une certaine valeur est perdue, ce qui reste n'est que paille — et c'est ici qu'on voit poindre le problème de la fidélité proprement dite.

Il semblerait en effet normal d'un point de vue rationaliste ou simplement rationnel que le principe de valeur résidât ici dans la bonne volonté, dans cette constance à laquelle je me suis efforcé; et pour autant que j'imagine un juge extérieur qui donne des points, je puis admettre qu'en effet ce juge m'attribue une bonne note. Seulement ce qui est clair, c'est que cette hypothèse, cette référence est absurde. Il ne s'agit ici de rien qui puisse être coté par un tiers impartial, ou même, absolument parlant, coté. En réalité la fidélité n'est telle, elle ne peut être appréciée comme telle par celui auquel elle est vouée que si elle présente un élément de spontanéité essentielle qui est en soi radicalement indépendant de la volonté.

Renversons le rapport entre moi et l'autre, ce qui ne change rien au fond. L'absence de cet élément de spontanéité chez celui que je croyais mon ami et à qui je n'ai « rien à reprocher », créera pour moi une situation intolérable tant que je ne l'aurai pas expressément délié de ce qu'il juge être ses devoirs pour moi. Pourquoi ? l'analyse le découvre clairement.

Je me représente l'autre; je constate qu'il paraît se considérer comme tenu d'avoir pour moi certains égards. Mais j'ai tout lieu de supposer qu'il y a en lui — comme en moi-même — une nature sensible qui peut-être secrètement, peut-être expressément se regimbe contre la discipline qu'il s'impose; d'où une sorte de lutte qui risque fort de s'accompagner chez lui d'un sentiment de rancune, qui sait ? d'exaspération à mon endroit. Ainsi, au lieu de l'amitié fidèle à laquelle j'avais cru, c'est peut-être un sentiment d'irritation que j'inspire à l'autre — puisqu'il risque de se sentir esclave de ses obligations envers moi. A moins que je ne déchire l'espèce de pacte qui nous liait, que je ne le libère et en même temps me libère moi-même, puisque nous sommes ici dans un ordre où toute attitude se crée à elle-même sa contrepartie.

La constance à l'état pur, dans l'ordre des relations entre personnes, risque donc de donner lieu à une sorte de lutte d'abord intérieure, puis extérieure, qui peut déboucher dans la haine et le dégoût réciproque. Mais d'autre part, comment puis-je exiger de moi par rapport à l'autre, ou de l'autre par

rapport à moi-même, une fidélité effective qui implique, je l'ai dit, une spontanéité pure à laquelle, par définition, je ne puis me contraindre.

Il faut maintenant marquer la portée générale des remarques qui précèdent; elles ne s'appliquent pas à la seule amitié, tant s'en faut. Cependant il y aurait ici à mettre bien des nuances. Plus nous nous cantonnerons dans un domaine où l'idéologique prédomine, plus la réduction de la fidélité à la constance pourra sembler praticable.

J'entre dans un parti; tout ce que les membres de ce parti ou son comité directeur auront à exiger de moi, ce sera que je me conforme d'une façon régulière et stricte à une certaine discipline. Il peut se faire que je ne m'y soumette qu'à contre-cœur, qu'en moi quelque chose proteste âprement contre cette sujétion qu'exerce sur moi mon parti; mais ceci n'intéresse pas directement le comité ou les autres membres, sauf pourtant dans la mesure où cette insubordination secrète pourrait faire craindre une trahison ou une défection ultérieure. C'est uniquement en raison de ces conséquences possibles qu'on pourra être amené, si l'on devine mon état d'esprit, à me conseiller de me retirer du parti.

Ceci est du reste fort grave : on peut dire en effet que l'appartenance à un parti risque ainsi ou bien de laisser subsister un écart constant entre les paroles ou les gestes d'un homme et sa pensée ou son sentiment véritable, ou bien d'aboutir, ce qui n'est pas moins fâcheux, à un embrigadement de l'âme elle-même, la discipline s'intériorisant au point de supprimer toute spontanéité intérieure. Plus un parti est organisé, plus il favorise soit l'hypocrisie, soit l'asservissement spirituel; l'état actuel du monde nous offre de trop nombreuses et trop sinistres illustrations de ce dilemme pour que je croie utile d'y insister.

Il faudrait par ailleurs montrer comment le problème se pose pour la plus étroite et plus essentielle peut-être des relations personnelles — je veux dire la relation conjugale. Nous connaissons tous des unions où un époux n'est fidèle à l'autre que par pur sentiment du devoir, où la fidélité se réduit à la constance. Admettons que l'autre s'en aperçoive; cette découverte pourra poser pour lui un problème angoissant. Pourra-t-il — j'entends par là : aura-t-il le droit de raisonner comme l'ami de tout à l'heure, et de délier son partenaire? Impossible de

procéder ici par affirmation d'ordre général. Mais nous voyons aussitôt que cette assimilation n'est pas parfaitement réalisable. Elle ne l'est pas, pour des raisons sociales qui apparaissent clairement, surtout s'il s'agit d'un ménage avec enfants; puisqu'il peut y avoir intérêt à sauvegarder au prix d'une certaine hypocrisie une certaine unité familiale qui, sans être absolument intérieure, n'est pas non plus une simple apparence. Mais surtout — et ici nous quittons le plan social — ce qui décide ici, c'est la façon dont cette union conjugale est fondée, dont elle a été appréhendée au moment même où elle a été contractée; et ici se pose le problème du sacrement sur lequel j'aurai à revenir dans ma conclusion. Il y aurait à se demander si, dans ce cas, la constance, même là où un certain sentiment n'existe plus, ne pourrait pas être interprétée comme une fidélité plus profonde et comme enracinée en Dieu.

Mais ceci ne pourra être mis en lumière qu'à la faveur d'une analyse plus pénétrante et portant sur les conditions mêmes du serment.

Qu'est-ce en réalité que jurer fidélité? et comment un tel serment est-il possible?

Nous ne pouvons nous poser cette question sans voir surgir une véritable antinomie. En effet, ce serment est prêté sur la base d'une certaine disposition intérieure actuelle. Mais :

Puis-je affirmer que cette disposition qui est la mienne en ce moment précis où je m'engage ne s'altérera pas dans la suite des temps? Sans doute il y a certains états d'exaltation qui s'accompagnent de la conscience de leur propre pérennité. Mais l'expérience et la réflexion ne me font-elles pas un devoir de mettre en question la valeur de cette conscience, c'est-à-dire de cette affirmation? Tout ce que j'ai le droit de déclarer, c'est qu'il me semble bien que mon sentiment ou ma disposition intérieure ne peut pas changer. Il me semble bien... Seulement il suffit que je dise *il me semble* pour que je sois obligé d'ajouter comme *sottovoce* : mais je ne peux pas en être sûr. Dès lors il me devient impossible de proclamer : je jure que ma disposition intérieure ne peut pas changer. Ce n'est plus cette immutabilité qui est l'objet de mon serment. Observons d'ailleurs que l'être auquel je jure fidélité peut changer de son côté; il peut devenir tel que je suis en droit de dire : ce n'est pas envers cet homme-là que je m'étais engagé; il est à tel point changé que mon serment est caduc.

Mais alors si ma disposition intérieure peut se modifier, soit parce que moi j'aurai changé, soit parce que l'autre aura changé, puis-je m'engager à agir comme si cette disposition n'était pas susceptible de s'altérer? Ici prenons bien garde au sens du mot : puis-je. Il est fort ambigu. Voici le premier sens qu'il peut présenter :

Suis-je à même d'affirmer que si ma disposition intérieure se modifie, je serai tout de même capable d'agir comme si elle était restée immuable? Précisons : il y a un certain lien que je puis dire objectif, sans être à même d'en définir exactement la nature, entre ce que je sens et ce que je peux. Est-il légitime d'affirmer que sentant autrement je pourrai néanmoins agir comme si je sentais toujours de même? Autrement dit, en l'affirmant, est-ce que je n'outrepasse pas les bornes de ce que j'ai le droit d'affirmer?

Mais il y a un second sens différent et peut-être plus profond, plus important à tout le moins au point de vue spirituel : Suis-je en droit de vouloir que ma conduite reste dans cette éventualité ce qu'elle serait si mes sentiments ne s'étaient pas altérés?

Il y a, on le voit aussitôt, une grande différence entre ce point de vue et le précédent. Admettons qu'il me soit encore possible d'agir envers X dans l'avenir comme si je l'aimais encore, alors même que je ne l'aimerai plus, en aurai-je le droit? En d'autres termes, puis-je consentir à promettre de moi quelque chose qui sera un mensonge? Et ce mensonge futur ne se répercute-t-il pas par anticipation sur le présent lui-même, car en fait je parle comme si je devais en réalité rester dans une disposition que je sais en réalité, ou que je devrais savoir ne pas pouvoir être éternelle. Dès lors ne suis-je pas tenu en droit de conditionnaliser mon engagement — d'y introduire des spécifications qui en limitent singulièrement la portée?

N'abordons pas d'emblée les exemples les plus graves. Je reprendrai pour commencer celui que j'ai proposé dans *Etre et Avoir*, et qui se relie du reste directement à toute la première partie de mon exposé. Je suis auprès d'un malade, je suis venu le voir peut-être par simple politesse; mais je constate que ma visite lui a fait un plus grand plaisir que je ne le prévoyais; d'autre part je réalise mieux sa solitude, sa souffrance; cédant à une impulsion irrésistible, je m'engage à venir le voir régulièrement. Il est bien clair que lorsque je lui fais cette promesse,

je n'arrête aucunement ma pensée sur le fait que la disposition qui est en ce moment la mienne est susceptible de changer. Admettons même que cette pensée traverse un instant mon esprit : je l'écarte, j'ai le sentiment que je dois l'écarter, qu'il y aurait une véritable lâcheté à en tenir compte.

Mais à partir du moment où j'ai pris cet engagement, la situation se modifie. Quelqu'un d'autre a enregistré ma promesse et compte sur moi. Et je le sais... Un empêchement survient. Laissons de côté le cas de force majeure qui ne pose pas de véritable problème. Supposons que je sois convié à un spectacle qui m'intéresse et qui a précisément lieu à l'heure où le malade m'attend. Mais j'ai promis, je dois tenir ma promesse; ce qui m'aide, c'est à coup sûr la pensée de la déception que j'infligerais au malade en manquant à ma parole, c'est aussi l'idée que je ne peux pas lui donner l'explication véritable, parce qu'elle lui ferait de la peine. Néanmoins je me rends à son chevet à contre-cœur; et je songe en même temps que s'il savait avec quelle mauvaise humeur je tiens mon engagement, ma visite ne lui ferait aucun plaisir; elle lui serait même pénible. Il faudra donc que je joue la comédie. D'où ce paradoxe autour duquel nous avons déjà rôdé que fidélité — ou du moins apparence de fidélité aux yeux de l'autre — et mensonge à mes yeux à moi s'impliquent ici au point de ne se pouvoir dissocier. Et vraiment il y a ici quelque chose qui ne dépend pas de moi; il ne m'appartient pas de ne pas préférer le spectacle offert à la visite devenue corvée. Je réfléchis sur cette situation à laquelle je me suis exposé moi-même en prenant un engagement inconsidéré; je suis amené :

A reconnaître que j'ai eu tort de prendre un engagement que je n'étais pas sûr de pouvoir tenir;

A me demander si ayant eu ce tort initial je n'aurais pas dû avoir au moins le courage de me refuser, le moment venu, à simuler des sentiments que je n'éprouvais plus et à me montrer tel que j'étais.

En d'autres termes, n'est-ce pas une grave erreur de transposer le crédit dans le domaine des sentiments et des actes? n'est-il pas d'une probité stricte de vivre au comptant — d'imiter en somme ces valétudinaires comme nous en connaissons tous qui n'acceptent jamais catégoriquement une invitation et disent : je ne peux rien promettre, je viendrai si cela m'est possible, ne comptez pas sur moi...

On voit aussitôt les conséquences de tous ordres qu'engendrerait une telle attitude; elle tendrait évidemment à rendre la vie sociale impossible, puisque personne ne pourrait plus se reposer sur personne; il est probable qu'un anarchisme cohérent et tel qu'il n'a en fait jamais été pratiqué par personne devrait aller jusque là. Mais il est beaucoup plus intéressant pour nous d'expliciter les postulats que cette attitude implique.

1° Le plus fondamental peut s'énoncer ainsi : à un moment quelconque, je m'identifie avec l'état de moi-même que je puis constater à ce moment précis. Tout ce qui déborde cet état est obscur, impénétrable, en tous cas ne peut être objet d'affirmation valable. Observons que de ce point de vue toute assertion portant sur mon passé paraît sujette à caution, si ce n'est dans la mesure où elle vise des faits qui ont pu être observés par d'autres et qui sont par conséquent susceptibles d'être regardés comme extérieurs à moi, comme objectifs au sens fort.

Mais ce postulat est lié à une certaine représentation de la vie intérieure — représentation dans le fond toute cinématographique. Admettons que je veuille arrêter à un instant quelconque un film qui se déroule devant moi; il est évident qu'au moment où se produira cette immobilisation, on « en sera » à une certaine pellicule désignable en fait. Peut-être à la rigueur le développement d'un vivant en tant que simple vivant peut-il être assimilé à un film de ce genre, ce qui me permet d'y pratiquer ces espèces de coupes ou de saisies instantanées; plus au contraire il s'agira de la personnalité considérée à la fois dans sa complexité et dans son unité profonde, plus cette manière de procéder devra être jugée inconcevable en droit. Marquons ceci aussi fortement que possible : à chaque instant, ma vie physique peut être terminée et une autopsie peut révéler approximativement quel était l'état des organes au moment où le cœur a cessé de batttre. Mais l'idée d'une autopsie mentale se révèle d'autant plus absurde qu'il s'agirait de déceler des modalités plus essentielles de l'existence personnelle, de déterminer par exemple quels étaient les sentiments du défunt pour tel de ses proches, ou quelle était sa position religieuse au moment où il est mort. Ces coupes ne peuvent atteindre qu'un immédiat qui demanderait à être évalué en fonction de tout un contexte proprement indéfini. Imaginez un homme qui au cours d'une querelle peut-être insignifiante déclare à sa femme qu'elle l'assomme, qu'il ne peut plus la supporter; ce sont ses

derniers mots, il est écrasé par une automobile quelques instants plus tard. Le mouvement d'humeur très violent auquel il a cédé devra-t-il ou pourra-t-il être regardé comme l'état dernier de son sentiment pour sa femme? il est impossible de l'affirmer. Une foule de références et de considérants devront intervenir pour qui voudra se prononcer sur ce point. Certains cas sont plus complexes encore; je pense aux controverses qui se sont élevées autour de la mort de Jacques Rivière, de la question de savoir s'il avait ou non retrouvé la foi, c'est-à-dire du jugement à porter sur les paroles qu'il prononça *in extremis*. Tout ceci ne peut qu'illustrer une vérité générale : c'est que la personnalité transcende infiniment ce qu'on peut appeler ses états pelliculaires et instantanés; ce qui revient à dire que le postulat énoncé correspond à une vue non seulement superficielle mais grossière de son développement.

2° Un autre postulat peut encore être ici dégagé de l'attitude phénoméniste ou instantanéiste que nous examinons. Il consiste à admettre que mon état futur est quelque chose qui arrivera (something that will happen to be), à la façon d'un événement extérieur, par exemple du temps qu'il fera. Je suis bien disposé en ce moment, mais je ne peux pas savoir comment je serai disposé demain à pareille heure; il y a du soleil en ce moment, mais qui sait s'il ne pleuvra pas en fin de journée? Ceci revient à dénier à l'attitude que j'adopte en face de ce film toute efficacité, toute influence; on me conteste ainsi toute faculté d'agir sur moi-même, et comme de me créer. Par là, pour des raisons *a priori* qu'il est assez difficile de faire affleurer à la conscience, on récuse certaines données pourtant manifestes de l'expérience intime.

En réalité, quand je prends un engagement, je pose en principe que cet engagement ne sera pas remis en question. Et il est clair que cette volonté active de non-remise en question intervient comme facteur essentiel dans la détermination de ce qui sera. Elle obture d'emblée un certain nombre de possibilités; et par là elle me met en demeure d'inventer un certain *modus vivendi* qu'autrement je serais dispensé d'imaginer. Ici apparaît sous une forme élémentaire ce que j'appelle la fidélité créatrice. Ma conduite sera tout entière colorée par cet acte qui a consisté à décider que l'engagement pris ne sera pas remis en question. Le possible barré ou refusé sera par là rejeté au rang de tentation.

Reste cependant à savoir sur quelle base peut se constituer ce refus de remettre en question qui est au cœur de l'engagement. Ne peut-il pas se constituer à faux? mais qu'entendre au juste par là? ne puis-je pas décider de rester fidèle à une résolution prise à la légère — et par là installer le mensonge au centre de ma vie, en traitant comme essentiel ce qui est en réalité pur accident? Ce ne sera là qu'une imitation, une contrefaçon de la fidélité authentique. Mais d'autre part, puis-je jamais me décider tout à fait en connaissance de cause? l'engagement n'enveloppe-t-il pas de toute façon un risque dont je dois avoir conscience?

En somme, comment puis-je faire réellement l'épreuve de l'assurance initiale qui est comme ma base de fidélité? Mais il semble que je sois ici en présence d'un cercle vicieux. Théoriquement, pour m'engager, je dois d'abord me connaître; mais en fait je ne me connaîtrai réellement que si je me suis d'abord engagé. L'attitude dilatoire qui consiste à me ménager, à me tenir en réserve, et du même coup à me disperser intérieurement, est incompatible avec une connaissance de moi-même digne de ce nom. Rien n'est plus puéril que les tentatives auxquelles certains esprits se sont livrés pour résoudre le problème par des compromis : j'évoque en ce moment l'idée d'un essayage pré-conjugal à la faveur duquel de futurs époux commenceraient par se livrer à une expérience qui ne les engagerait à rien, mais les éclairerait sur eux-mêmes; il est trop clair qu'une telle expérience est faussée d'emblée par les conditions mêmes dans lesquelles elle s'engage.

Mais ce cercle vicieux n'apparaît tel qu'à une pensée spectatrice qui considère la fidélité du dehors. Oui, il faut le proclamer, vue du dehors, toute fidélité apparaît incompréhensible, impraticable — une gageure, et scandaleuse : comment, demandera-t-on, cet homme a-t-il pu être fidèle à cette grosse personne au nez épaté, ou à cette haridelle exsangue, ou à ce bas-bleu? Ce qui, vu du dehors, apparaît comme un cercle, est éprouvé du dedans comme croissance, ou comme approfondissement, ou comme ascension. Nous sommes ici dans l'ordre de ce qui ne peut réellement être donné en spectacle ni aux autres, ni à soi-même, de ce qui par conséquent ne peut être réfléchi sans danger. Ici prenons bien garde : je puis devenir spectateur de moi-même; ce que je vivais peut, sur un mot d'autrui, ou à la suite d'une circonstance infime, devenir pour moi-

même sujet d'étonnement et scandale. Les rapports peuvent, à la suite de ce choc intérieur, se renverser; je puis par exemple en venir à regarder comme tentation ce que j'appelais devoir, comme devoir ce que j'appelais tentation. J'évoquais tout à l'heure Jacques Rivière; un renversement de cet ordre s'est produit pour lui à un moment de sa vie; il est à l'origine de son dernier livre, *Florence*, où nous aurions tort cependant, je pense, de voir son testament, parce que la chronologie ne signifie pas grand'chose.

Cette possibilité de subversion ou même de destruction par la réflexion est enveloppée dans l'essence même de l'acte libre; c'est dans la mesure où nous sommes libres que nous sommes exposés à nous trahir et à voir dans la trahison le salut; et c'est ce qu'il y a de vraiment tragique dans notre condition. Cette situation avec tout ce qu'elle comporte n'est sans doute pas moins fondamentale que celle que je tentais de reconnaître en parlant de l'être incarné; et nous aurons tout à l'heure à nous efforcer de discerner comment l'une et l'autre s'articulent métaphysiquement.

Ce que nous apercevons pour le moment, c'est que toute fidélité s'édifie sur un certain rapport senti comme indéfectible, donc sur une assurance qui peut d'ailleurs n'être pas fulgurante. L'illumination, le coup de foudre sont des exemples limites qui ne sont pas au fond tellement plus mystérieux que les autres; ils concentrent le mystère de l'engagement dans un instant privilégié, décisif, voilà tout. Mais ce mystère, on ne l'éliminerait pas en tentant de réduire la fidélité à l'accoutumance ou à une contrepartie mécanique de la contrainte sociale. La philosophie de la fin du XIX[e] siècle a largement pratiqué ces essais de minimisation ou de dépréciation, et on peut se demander si elle n'a pas contribué dans cette mesure à précipiter le monde dans l'état chaotique qui est aujourd'hui le sien.

Un autre essai de dévalorisation de la fidélité consisterait à interpréter celle-ci comme n'étant qu'un mode de l'attachement à soi-même, du respect humain, de l'orgueil. Une pareille entreprise est étroitement solidaire d'une interprétation subjective de la connaissance qui me dénie la possibilité d'atteindre autre chose que mes états de conscience. Je citerai ici un texte d'*Etre et Avoir* qui exprime exactement ma pensée sur ce point.

« De même qu'une philosophie qui me dénie la possibilité d'atteindre autre chose que ce qu'elle appelle « mes états de conscience » s'inscrit manifestement en faux contre l'affirmation spontanée et irrésistible qui est comme la base continue de la connaissance humaine, de même soutenir que malgré les apparences la fidélité n'est jamais qu'une modalité de l'orgueil et de l'attachement à soi-même, c'est à coup sûr destituer de leur caractère distinctif les plus hautes expériences que les hommes aient cru vivre. On ne soulignera d'ailleurs jamais trop la corrélation qui unit ces deux entreprises...

» Lorsque je déclare qu'il m'est impossible de rien saisir par delà mes états de conscience, est-ce que je n'oppose pas paresseusement cette connaissance décevante et même trompeuse — puisqu'elle enveloppe une prétention en fait injustifiée — à une connaissance qui n'est pas donnée en fait, mais est tout au moins idéalement conçue et qui atteindrait au contraire une réalité indépendante de celui qui l'élabore? Sans cet axe de référence, si imaginaire que je le suppose, il est bien clair que l'expression « mes états de conscience » se vide de son sens, car celui-ci n'est défini qu'à condition de demeurer restrictif. « Ce qui est en moi, c'est ce qui n'est qu'en moi. » Toute la question est alors de savoir comment il peut se faire que j'aie l'idée d'une connaissance aussi irréductible à celle qui m'est échue en fait dans cette hypothèse, ou même, et plus profondément de savoir si cette idée se trouve effectivement en moi. Il suffira que je concède que peut-être elle ne s'y trouve pas pour que du même coup la hasardeuse affirmation que j'énonçais s'effondre aussitôt. Mais il n'est guère possible de comprendre comment l'idée d'une connaissance réelle, c'est-à-dire d'une référence à l'être, pourrait prendre naissance à l'intérieur d'un monde de simples états de conscience. En sorte qu'insidieusement, sur le pourtour et comme en contrebas de la haute forteresse close dans laquelle je prétendais moi-même m'enfermer, se creuse le chemin d'évasion. Ne serai-je pas conduit à reconnaître dès lors que cette idée même est comme la marque ineffaçable en moi d'un autre ordre?

» Il en va de même pour la fidélité; sur cet attachement orgueilleux que le moi à lui-même se voue s'étend l'ombre d'une autre fidélité dont je ne puis nier l'existence que parce que je l'ai d'abord conçue; mais s'il m'a été donné à l'origine de la concevoir, n'est-ce pas pour l'avoir soit en moi-même, soit

en autrui obscurément expérimentée? Et ne serait-ce point au surplus sur le modèle de ces objets auxquels j'affecte de ne plus croire que je construis tant bien que mal cette réalité personnelle, dont le caractère propre serait précisément de se lier et de se maintenir en tension avec elle-même par un effort sans cesse renouvelé?

» Au demeurant, ne suis-je pas fondé à tenir pour suspecte la démarche même par laquelle je prétends localiser en moi-même les racines ou les attaches de la fidélité? Comment pourrais-je me dissimuler qu'un mépris des apparences aussi soutenu, aussi déterminé, ne peut prendre son origine dans une expérience, si centrale et si recouverte qu'on la suppose, mais seulement dans un parti pris, dans le refus radical par lequel, exilant le réel à l'infini, j'ose usurper sa place et m'investir moi-même — en les dégradant, il est vrai — des attributs dont je le dépouille?

» La fidélité ne peut-elle être sauvée qu'à ce prix? Mieux vaudrait cent fois, me semble-t-il, se résoudre à n'y voir qu'une survivance, une ombre attardée qu'il appartient à la raison de dissiper tout entière plutôt que d'établir au centre de ma vie pareille ido, pareille égo-lâtrie. »

Ces réflexions nous permettent d'accéder au paradoxe métaphysique que voici; il se développe en quelque sorte sur un double versant. Voici pour le premier versant :

D'une part la fidélité à un être particulier donné dans l'expérience se présente pour celui qui la *vit* et ne la considère pas du dehors, comme ne se laissant pas réduire à l'attachement qui lie la conscience à elle-même ou à ses propres déterminations.

Par contre une fidélité absolue vouée par conséquent non point à un être particulier, à une créature, mais à Dieu lui-même risque du point de vue d'une pensée critique diffuse à travers un certain sens commun d'être interprétée couramment en fonction d'un égo-centrisme qui s'ignore lui-même et aboutit à hypostasier telle ou telle donnée subjective.

En d'autres termes, et toujours sur le premier versant, on admettra sans difficulté qu'il puisse exister une fidélité réelle dans l'ordre empirique, par rapport à un toi identifiable sur le plan des objets.

Mais en réalité, et nous passons ici sur l'autre versant, je pourrai presque toujours, si je demeure en deçà de l'affirma-

tion ontologique proprement dite, mettre en question la réalité de l'attachement qui me lie à tel ou tel être particulier; en ce domaine, la déception en droit demeure toujours possible, c'est-à-dire le décollement de l'idée par rapport à l'être; je pourrai toujours être amené à reconnaître que j'ai été fidèle non à cette créature telle qu'elle est en réalité, mais à l'idée que je me formais d'elle et que l'expérience est venue démentir.

Au contraire, plus ma conscience sera axée sur Dieu lui-même évoqué — ou invoqué — dans sa vérité (j'oppose ici Dieu lui-même à telle ou telle idole, à telle ou telle image dégradée de lui), moins cette déception sera concevable; ou tout au moins si elle se produit, il sera en mon pouvoir de m'en accuser seul, et de ne voir en elle que la marque de ma propre déficience.

Dès lors cette base de fidélité, qui ne peut manquer de nous paraître en droit précaire dès le moment où je m'engage envers un autre que je ne connais pas, apparaît au contraire inébranlable là où elle est constituée, non pas à vrai dire par une appréhension distincte de Dieu considéré comme quelqu'un d'autre, mais par un certain appel lancé du fond de mon indigence *ad summam altitudinem;* c'est ce que j'appelais le recours absolu. Cet appel suppose une humilité radicale du sujet; humilité polarisée par la transcendance même de celui qu'elle invoque. Nous sommes ici comme à la jonction de l'engagement le plus strict et de l'attente la plus éperdue. Il ne saurait s'agir de compter sur soi, sur ses propres forces pour faire face à cet engagement démesuré; mais dans l'acte par lequel je le contracte, j'ouvre en même temps un crédit infini à Celui envers qui je le prends, et l'Espérance n'est pas autre chose.

Dès lors, on le voit sans peine, l'ordre des problèmes que j'ai successivement abordés se renverse absolument. Il s'agira de savoir comment à partir de cette Fidélité absolue que nous pouvons bien appeler simplement la Foi, les autres fidélités deviennent possibles, comment c'est en elle et sans doute en elle seule qu'elles trouvent de quoi les garantir.

On serait conduit sur cette voie à reconnaître la valeur et le sens de ce qu'il faut bien appeler la consécration.

Et c'est maintenant seulement que nous pouvons nous demander directement à quelles conditions une fidélité peut être créatrice : je dirai d'abord — et ce n'est qu'une remarque

liminaire — qu'elle n'est réelle que lorsqu'elle est vraiment créatrice; il y a tout lieu de penser que si elle se réduit à cet attachement orgueilleux à soi-même où nous avons cru voir son ombre, elle sera nécessairement inféconde — ce qui ne veut pas dire qu'inversement sa réalité se traduira nécessairement par des effets visibles auxquels nous pourrions la reconnaître. Mais il importe surtout de prendre garde aux ambiguïtés que présente ici le mot foi, et aussi, bien que ce soit moins apparent, le terme de fidélité absolue. C'est, je pense, en nous référant aux prémisses auxquelles nous parvenions précédemment que nous pourrons en quelque façon les dissiper. Entendez-vous par la foi, me demandera-t-on, une croyance religieuse déterminée, et en particulier la croyance catholique? en ce cas vous outrepassez les limites de la réflexion proprement philosophique, vous introduisez comme par contrebande dans le domaine de la pensée pure des éléments contingents sans pouvoir justifier ou même avouer l'acte par lequel vous y avez recours. Si d'autre part, vous prétendez faire abstraction de toute référence à telle ou telle religion, n'est-il pas à craindre que vous ne substituiez à la réalité de la foi, qui est toujours telle ou telle, un schème abstrait et dépourvu de la vitalité qui lui est propre?

Je répondrai qu'il s'agit pour moi d'arriver à déterminer la place et le sens du *je crois* dans l'économie métaphysique et spirituelle; et que je ne suis nullement tenu dans cette tentative de faire abstraction des données que me fournissent les religions existantes. C'est à partir du *je crois* que se définit une fidélité quelle qu'elle soit; et l'instantanéisme radical que nous avons eu à évoquer tout à l'heure ne se laisse saisir que comme rejet absolu du *je crois*.

Mais ce que nous devons reconnaître ici d'emblée, c'est la connexion qui lie *je crois* et *j'existe*, sans qu'on puisse d'ailleurs tirer celui-là de celui-ci; il n'y a rien ici, je pense, qui se laisse traduire par le conjonctif *ergo*. Ce que je veux dire, c'est que si j'accède au *je crois* c'est en tant qu'existant, non pas du tout en tant que pensée en général, c'est-à-dire que pratiquant sur moi des distinctions abstraites, que cherchant à m'affranchir de ce que j'ai nommé ma situation fondamentale : exister.

Un intellectualisme qui prétendrait que je ne puis m'élever à la foi qu'en me dégageant même idéalement de ma nature sensible me paraît condamné à laisser échapper l'essentiel de

cela même qu'il s'efforce d'appréhender dans sa pureté. C'est ce que j'entrevoyais, je pense, lorsque j'écrivais le 4 mai 1916 que la foi doit participer de la nature de la sensation, le problème métaphysique étant de retrouver par la pensée et par delà la pensée une nouvelle infaillibilité, un nouvel immédiat. Je ne me dissimule pas cependant qu'au point où nous sommes parvenus ceci risque de paraître encore fort obscur. Si expressément que j'aie répudié tout ce qui pourrait en quoi que ce soit ressembler ou s'apparenter au matérialisme, je ne serais pas surpris que mon refus radical du dualisme n'apparût à certains d'entre vous comme devant nouer entre l'homme et son ambiance terrestre des liens si forts que du même coup ne se ferment devant lui les portes qui ouvrent sur le transcendant.

Je pense que ce serait là une erreur; et certes je pourrais me contenter ici de références historiques rassurantes — références à Biran, à la philosophie catholique en général, et chez les contemporains à Péguy ou à Claudel. Ce ne seraient là cependant, philosophiquement parlant, que des évasions. Nous sommes tenus de nous attaquer directement à ce problème : qu'est-ce que croire?

L'ensemble de réflexions que je vous ai exposé vous prépare, me semble-t-il, à comprendre que croire au sens fort — non pas croire que, c'est-à-dire présumer que — c'est toujours croire en un toi, c'est-à-dire en une réalité personnelle ou suprapersonnelle susceptible d'être invoquée et comme placée au delà de tout jugement portant sur une donnée objective quelconque. Seulement, aussitôt que nous nous représentons la croyance, celle-ci devient la croyance d'un tel en tel autre, en un lui; nous nous la figurons alors comme l'idée ou l'opinion que A se forme de B. Il faut ajouter que je puis à chaque seconde devenir étranger à moi-même, et pour autant perdre contact avec ma croyance saisie dans son être de croyance. J'irais même plus loin encore : couramment, normalement, je suis en fait coupé de cette croyance qui est moi et qui n'est aucunement séparable de ce que je dois bien appeler mon âme. C'est le sens où j'ai pu dire souvent que nous ne savons pas nous-mêmes ce que nous croyons.

D'où l'extraordinaire difficulté du problème que je posais tout à l'heure ; qu'est-ce que croire? par le fait même qu'il est posé, qu'il est problème, nous sommes portés à l'intellectualiser, c'est-à-dire à le fausser; donc à voir dans le croire une

modalité imparfaite et même impure du connaître (croire c'est s'imaginer que). Et c'est ici que les considérations que je vous ai présentées sur la fidélité me paraissent prendre tout leur sens. Une méditation sur l'âme fidèle, c'est-à-dire consacrée, fraye la voie à une philosophie de la croyance authentique; par contre, nous risquons de nous mettre d'autant plus hors d'état d'accéder à cette philosophie que nous aurons d'abord plus concentré notre attention sur la crédulité en tant que telle. Ceci ne veut d'ailleurs pas dire que l'incrédulité, à un stade ultérieur de la réflexion, ne pose des problèmes extrêmement graves; j'irai même jusqu'à dire que l'esprit peut ici être amené à une antinomie qu'il ne lui est vraisemblablement pas possible de surmonter d'une façon définitive : d'une part l'incrédulité peut sembler n'être qu'un autre nom de l'esprit critique qui consiste à ne rien admettre sans preuves; en présence d'une affirmation objective particulière, je ne me reconnais pas le droit de me départir d'un certain esprit d'examen, si essentielles que soient les valeurs mises en cause; d'autre part, d'un point de vue proprement religieux, l'incrédulité n'apparaît-elle pas toujours liée à un certain orgueil de la raison qui doit être regardé comme pécheur? Il n'y a pas à se demander ici comment cette antinomie se laisse résoudre au sein d'une religion révélée; en particulier en ce qui concerne la valeur qui peut être ou non reconnue à tel livre saint. Il est possible que la foi doive accepter ce qui apparaît à une pensée profane comme un cercle vicieux. C'est là un point sur lequel je ne prendrai pas position ici. Le problème métaphysique est différent; il consiste à discerner le point où l'incrédulité coïncide avec une certaine infidélité radicale et à se demander en quoi celle-ci consiste.

« De l'être comme lieu de la fidélité. D'où vient que cette formule qui a jailli en moi à un instant donné présente pour moi la fécondité inépuisable de certaines idées musicales? » Cette note non datée qui figure dans *Etre et Avoir* prend à ce stade de notre réflexion une importance centrale. Ici apparaît cette solidarité entre la philosophie de l'être et la philosophie de la liberté que je marquais hier de façon préalable, mais sans pouvoir encore vous faire voir clairement ce qu'elle signifiait pour moi. Mais pour que vous puissiez pénétrer au delà de formules qui semblent d'abord si vagues, si indéterminées, il conviendra que nous puissions procéder lentement, par voie

d'approches successives; je ne pourrai cependant qu'esquisser ici une dialectique qu'il appartient à chacun de poursuivre au fond de lui-même.

Je puis d'abord partir de cette affirmation : *je crois*, et me demander en quoi je crois; je ne pourrai me contenter pour répondre à cette question d'énumérer un certain nombre de propositions auxquelles j'adhère; il paraît bien évident que ces propositions traduisent quelque chose de beaucoup plus intime, de beaucoup plus profond; je dirai qu'il s'agit ici du fait d'être en circuit ouvert par rapport à la réalité reconnue comme un Toi, comme assimilable à un Toi.

Je puis encore traiter l'affirmation : *je crois* comme une donnée sur laquelle ma réflexion vient s'exercer; mais aussitôt j'en viens à me demander si cette croyance est quelque chose que je possède; j'oserai dire qu'à la lumière de cet examen, l'expression avoir la foi va se révéler singulièrement contestable; ici une critique approfondie de l'avoir serait indispensable; en réalité la croyance entendue dans ce qu'elle a de spécifique et de profond n'est rien que je puisse détenir, elle ne se laisse pas assimiler à un avoir; bien plus : aussitôt que je la considère comme étant une possession, elle risque de me paraître suspecte, ne serait-ce qu'à cause de tous ceux qui ne l'*ont* pas. Nous serons acheminés par là à penser que la croyance ne porte pas seulement sur l'être; il se peut même que ces mots ne présentent aucun sens précis, mais qu'elle est de l'être, qu'elle est mon être, qu'elle est vraiment le fond de ce que je suis. Et certes, ce sera là une interprétation beaucoup plus acceptable, beaucoup plus profonde du *je crois*. Cependant ici encore l'examen de conscience intervient et m'oblige à une mise au point délicate. Ma croyance est peut-être le fond de moi-même; mais y a-t-il entre elle et lui une adéquation totale? suis-je ma croyance devenue manifeste? ma vie est-elle cette croyance devenue totalement explicite? Il est clair que non; comment ne pas reconnaître que bien loin de laisser paraître et comme briller à travers moi cette lumière à laquelle je m'ouvre en tant que je crois, je l'éclipse au contraire la plupart du temps. Dans la mesure où je ne suis pas transparent, je ne crois pas. Incrédulité et opacité se confondent ici; et ce que je viens de tenter d'exprimer en termes de croyance, je pourrais et je devrais le traduire aussi bien en termes d'amour ou de charité.

Je ne puis donc affirmer que je crois sans qu'une réflexion

rigoureuse sur ma déficience m'oblige à reconnaître tout aussitôt que je ne crois pas; mais ce *je ne crois pas* ne s'éclaire que par le *je crois* initial qu'il vient limiter plutôt qu'il ne l'annule.

Par d'autres voies d'approche, on aboutirait à une conclusion analogue, en particulier en parlant comme je l'ai fait ailleurs de l'idée que l'incroyant se fait de la croyance des autres.

Mais ces remarques permettent, je pense, d'entrevoir comment une réponse peut être apportée à la question de savoir quelle est la place du *je crois* dans l'économie spirituelle. Elle apparaît aussitôt qu'au terme de participation, nous consentons à substituer celui de perméabilité.

Encore faut-il se garder de prendre celui-ci dans son acception matérielle. Ici comme partout ailleurs un consentement initial est requis et ce consentement peut être refusé à tout moment.

Le désespoir et la trahison sont là qui nous guettent à tout moment; et la mort, au bout de notre carrière visible, comme une invitation permanente à la défection absolue, comme une incitation à proclamer que rien n'est, que rien ne vaut. Rappelez-vous le texte terrible de Claudel dans la *Ville* :

Rien n'est.
J'ai vu et j'ai touché
L'horreur de l'inutilité, à ce qui n'est pas ajoutant la preuve de [mes mains
Il ne manque pas au Néant de se proclamer par une bouche qui [puisse dire : Je suis.
Voici ma proie et telle est la découverte que j'ai faite.

La pensée de notre mort, c'est-à-dire du seul événement à venir que nous puissions regarder comme certain, peut exercer sur nous une fascination telle qu'elle envahisse en quelque sorte notre champ d'expérience tout entier, éteigne toutes nos joies, paralyse toutes nos initiatives; il convient, je pense, de marquer avec la plus grande force que cette métaproblématique de la mort et du non-être est possible, que le suicide est possible — et qu'il est en quelque manière la tentation-type, la trahison-type, et que toutes les autres tentations, toutes les autres trahisons s'y laissent peut-être réduire. Il ne suffit donc pas de dire, ce qui serait un truisme, qu'en tant qu'existant je suis soumis à la mort, mais que je suis exposé non seulement à me sentir aspiré par elle, mais à voir dans le monde un palais d'il-

lusion où en fin de compte elle a le dernier mot. Si vraiment on pouvait se contenter d'affirmer en un sens naturaliste que *je suis mon corps*, que *je suis ma vie*, si l'on pouvait s'en tenir à ces affirmations, sans doute faudrait-il reconnaître à cette sentence une valeur de vérité; mais en fait, nous l'avons vu, cette position est intenable; à la racine de ce que nous sommes, il faut reconnaître un vacillement; et à ce scintillement existentiel correspond à la cime de nous-mêmes le scintillement de la croyance. Il n'est pas tout à fait vrai que je suis ma vie, puisqu'il m'est donné parfois de la juger, et de ne m'y point reconnaître; ce jugement n'est possible que sur la base de ce que je suis, c'est-à-dire de ce que je crois. Dès lors, il semble que s'amorce le mouvement par lequel je pourrai m'affranchir du pessimisme objectif et de la mort. Je dis s'amorce : il ne se peut, du moins sans une grâce dont le philosophe entrevoit à peine la possibilité, il ne se peut pas, dis-je, que cette libération soit obtenue et qu'elle devienne pour nous un fait accompli. Mais ce qu'autorise, semble-t-il, en deçà du donné révélé, la réflexion la plus stricte sur notre condition, c'est que, nous rendant toujours plus activement perméables à la Lumière par laquelle nous sommes au monde, nous soyons admis à espérer de la mort qu'elle nous arrache à nous-mêmes pour mieux nous affermir dans l'être, et vous me permettrez de clore sur cette parole d'un de mes héros, l'Arnaud Chartrain de *La Soif* — vœu ou prophétie ou plus essentiellement acte de foi : « Par la mort nous nous ouvrirons à ce dont nous avons vécu sur la terre. »

*Paris.*

# Naître et prendre naissance

par E. Minkowski

## I. Naître et prendre naissance

Lorsqu'on nous le demande, sans hésitation nous indiquons la date et le lieu de notre naissance. Ils font partie de notre état civil et viennent s'y joindre à nos nom et prénoms.

La date de naissance marque un point fixe dans le temps mesurable, celui du début de notre vie, du moins sur le plan déterminé par l'état civil. Ce point fixe présuppose nécessairement une succession de moments isolés, et plus particulièrement un avant qui ne comporte encore nullement notre existence. Comme « un moment avant la mort, nous sommes encore en vie », de même un moment avant notre naissance nous ne sommes point là encore. Par rapport à l'existence de notre personne (civile), ce qui se produit au cours des deux moments successifs, dont l'un marque notre naissance et l'autre la précède, peut être fidèlement rendu par la formule $0 + 1 = 1$. Cette formule par elle-même traduit le caractère statique, arithmétique que nous donnons, sur ce plan, au fait de « naître ».

Rien de changé du reste si, en passant du plan de l'état civil à celui des données biologiques, nous reportons le début de l'existence de l'individu plus loin en arrière, à savoir au moment de la fusion des deux cellules parentales. Là aussi il s'agira d'un fait, d'une date précise, quand bien même celle-ci serait plus difficile à déterminer que la date portée sur l'état civil. Le caractère n'en reste pas moins le même. Sans doute, nous pourrions poursuivre — et nous le ferons même nécessairement guidés par le besoin de reculer le plus possible la venue de quelque chose du néant — l'origine des cellules germinati-

ves et serons même peut-être séduits par l'hypothèse de la continuité du plasma germinatif moulée sur le modèle des grands principes de conservation. Il n'empêche que pour tout être vivant, l'existence individuelle sera marquée par un début précis, dont « l'avant » ne comportera qu'une non-existence.

Il en est de même pour toute chose qui sort des mains de l'homme, qui est fabriquée par lui. A la dernière page d'un livre nous trouvons d'habitude des renseignements relatifs au lieu et à la date où en a été achevée l'impression. Les « made in England » ou « made in France » portent le même caractère, et à ces marques de fabrique on peut toujours ajouter la date de fabrication. Mais il en est de même encore pour tout fait, pour tout événement qui se produisent autour de nous et qui viennent ensuite s'inscrire, le cas échéant, dans l'histoire. Nous savons très exactement quand a commencé et quand a pris fin la grande guerre, de même que nous connaissons les lieux où elle s'est déroulée, et une minute avant le début de la guerre nous étions encore en paix, bien que tous les facteurs qui devaient y aboutir fussent déjà présents, bien que l'atmosphère fût déjà chargée, fût déjà saturée de menaces, de cris guerriers, d'effroi.

Et si notre pensée cherche, en suivant la voie tracée par les principes de conservation ou par le principe d'évolution, à remplir des espaces infinis dans le temps, notre esprit reste hanté par la question du *début*, appliquée sous le signe de la naissance à toute chose, au monde entier. Et la Genèse fera, sous ce signe, intervenir la création divine qui par le seul verbe appela à la vie les astres, la nature, les êtres vivants et l'homme.

Ainsi se précise la portée de « naître » à début précis et venant situer les événements comme notre propre vie et le monde dans un temps fait d'une succession de moments isolés, fait d'un avant et d'un après aux limites tranchées.

***

Dans la montagne inaccessible, un torrent *prend naissance* dans un glacier, ou : ce glacier donne naissance au torrent. Les torrents s'uniront en un fleuve qui ira se perdre dans l'océan. A tout ce mouvement le glacier donne naissance.

Ici point de début précis, point d'acte s'effectuant à un moment donné, point d'avant ni d'après. Le fleuve renouvelle

à chaque instant, sans discontinuer, ses eaux. C'est un renouveau éternel, lourd de tout un passé, mais toujours jeune, ne s'épuisant jamais, ne connaissant point la monotonie. C'est là le sens de « prendre naissance ».

Et tant que les « glaciers » vivront, ils donneront naissance, dans ce renouveau éternel, au mouvement des flots. Et si un jour, à la suite d'un cataclysme inconcevable, la source venait à tarir, le dynamisme vital, la vie elle-même s'immobiliseraient, cesseraient d'être. Il ne resterait plus que le lit du fleuve creusé au cours des siècles, ou plus exactement, creusé par le temps lui-même, et qui figurerait d'une façon statique le parcours suivi jadis sur terre par le fleuve. La mort régnerait tout autour. Le lit ne prend naissance nulle part, ni ne peut donner naissance à rien. Et s'il devait rester rempli d'eau, cette eau, privée de sa source, serait de l'eau stagnante, dans son immobilité terrifiante. Mais les « glaciers » cachés dans les montagnes, source éternelle de la vie, sauraient-ils vraiment disparaître jamais?

Nous savons où et quand a été achevée l'impression d'un livre, mais ce n'est, certes, pas à l'imprimerie, sous les doigts experts de l'ouvrier qui l'a composé, qu'il a pris naissance. Fécondé, mûri au cours d'une vie humaine, il a pris, il est vrai, une forme concrète sous l'aspect d'un manuscrit remis à un moment précis à l'imprimeur. Mais c'est le génie humain qui lui a donné naissance et il a été élaboré ainsi sans aucun état civil, en dehors de tout temps mesurable, au sein du temps vécu, c'est-à-dire de la vie elle-même, au contact à peine perceptible du souffle spirituel qui l'anime. Des forces obscures, inaccessibles à notre entendement, semblent l'avoir engendré. Mais ces forces ne sont obscures que tant que nous les rapportons à l'organisation individuelle, organo-psychique de celui qui a conçu l'œuvre. L'obscurité fait place à la clarté dès qu'apparaît la personne humaine, qui dans son essentiel élan créateur dépasse et surpasse sa propre individualité pour venir puiser, dans l'inspiration, à la source même de la vie et qui, dans un sentiment de solidarité foncière avec le cosmos et dans la prise de conscience de sa vraie destinée, y prend naissance. L'élan créateur, l'œuvre, ne peuvent point naître, ils ne peuvent que prendre naissance. Qui saurait y apposer une date? Renouveau continu, élan éternel venant du fond de notre être et prenant naissance au delà, dans la vie, pour se cristalliser, de-ci de-là,

à la surface, sous forme d'étapes parcourues, n'est-ce point là ce qu'il y a de plus essentiel en nous?

L'homme appelé à vivre une vie humaine prend naissance ailleurs qu'il ne naît. Ainsi se précise le sens de « prendre naissance ».

## II. Les deux néants

Deux voies mènent maintenant au néant.

La pensée discursive suit la première. Pour elle, le néant équivaut à un zéro, à un rien, au vide.

Elle prend pour point de départ le monde des choses, en admettant comme postulat fondamental que nous avons toujours un ensemble d'objets de cet ordre devant nous. Le néant ne saurait ainsi être perçu, ni encore moins vécu, d'une façon immédiate. Son caractère négatif s'y oppose. Nous n'y aboutissons que par une démarche particulière de la pensée.

Nous supprimons par la pensée, les uns après les autres, les objets en présence desquels nous nous trouvons, et cette opération nous mène à l'idée du vide ou du néant. Les Allemands parlent de « wegdenken ». Il s'agit d'une soustraction que la formule $n - n = 0$ traduit d'une façon idoine. La démarche de la pensée dont nous parlons semble bien consister en une opération de cet ordre.

Le néant dont nous parlons a un caractère rationnel, abstrait, statique et mort. Il se confond avec le zéro, avec l'idée du vide. Il s'oppose non seulement au monde des choses, mais encore — et même avant tout — à la vie elle-même. L'idée de ce vide, lorsqu'elle vient se poser devant nous dans la vie, nous remplit d'effroi. Cet effroi, nous le retrouvons, sur le plan des données concrètes, dans le sentiment de vide dont se plaignent maints psychasthéniques, dans l'angoisse que nous éprouvons au bord d'un précipice, dans la crainte, si humaine, de la mort. L'*horror vacui* trouve ici son expression vivante, et cela non plus parce que l'idée du vide s'oppose au monde des choses, mais parce qu'elle va à l'encontre de la vie.

Cela dit, il nous faut nous demander encore comment la pensée, si elle est vraiment destinée à travailler uniquement sur les choses, arrive en général à « wegdenken », comment en général l'idée d'une opération de cet ordre et du vide auquel elle aboutit peut surgir en elle, au lieu de rester dénuée de

sens et, de ce fait, exclue de son champ d'action. Habitué à rechercher une base vivante aux facteurs constitutifs de la pensée discursive, pour abstraits et formels qu'ils puissent paraître, comme la négation, le zéro ou le vide, nous admettrions volontiers, pour notre part, une intuition immédiate, pleine de vie cette fois-ci, du néant, dont le vide, ainsi que l'opération de suppression par la pensée qui y mène, ne seraient qu'une traduction, éloignée déjà de cette intuition première, sur le plan rationnel. Cela nous mène à la seconde forme du néant.

Il ne s'agit plus de retrancher par la pensée. Au contraire, dans le monde des choses nous voyons passer maintenant le souffle puissant du dynamisme vivant. Celui-ci déborde de toutes parts les choses isolées que nous croyons avoir devant nous, comme il déborde aussi toute idée isolée que la pensée discursive croit pouvoir lui opposer. Toutes ces choses, toutes ces idées s'entrepénètrent maintenant, perdent leur revêtement particulier, leurs limites tranchées, pour se confondre dans le même dynamisme, primitif, universel, générateur du cosmos et de nous-mêmes [1].

Nous parlons là aussi, comme dans le premier cas, de néant, parce que nous n'y distinguons tout d'abord nulle forme précise, parce que toute chose, tout événement, tout être vivant s'évanouissent en sa présence. C'est le néant puisque c'est ce qui subsiste lorsque tout disparaît, comme c'est encore le néant du fait que nous n'avons aucune prise sur lui et que notre activité ne peut s'y exercer en aucune façon.

Combien différent pourtant est ce néant du précédent! Nous ne saurions l'assimiler ni au zéro, ni au vide. Plein de mystère, de promesses, de richesses insoupçonnées, bien plus près de la durée vécue que de la pensée discursive, il s'offre d'une façon immédiate à nous. C'est le néant vivant, temporel, métaphysique.

Le sentiment qui lui est propre, en tant qu'un de ses caractères essentiels, n'est point la terreur qu'inspire l'idée du vide, mais le sentiment de paix, de paix profonde à laquelle nous aspirons de tout notre être. Bien plus profonde et d'un tout autre ordre que les traités de paix que l'on signe pour recommencer de plus belle un peu plus tard, elle ne paraît plus être de ce monde. Elle ne l'est pas effectivement. Elle n'en est

[1] Nous nous rapprochons ici de l'espace primitif ou du dynamisme spatial *a priori*. Voir *Vers une Cosmologie*.

pas moins réelle pour cela. Seulement, elle se situe au delà des luttes, des conflits, des haines qui divisent les êtres humains, comme elle se place également au delà des chocs, des coups du destin qui viennent perturber douloureusement notre existence. Ces luttes, ces conflits, ces chocs n'entrent en jeu qu'à partir du moment où des idées, des préférences, des choses, des êtres humains émergent, dans leur revêtement particulier, du néant, du dynamisme primitif, prennent corps, s'opposent dès lors nécessairement et se heurtent. Ce faisant, ils déterminent la marche des événements, et là il ne saurait plus être question que de paix boiteuse. La paix tout court, la paix profonde, se situe ailleurs, sur un autre plan. Nous pressentons son existence au fond de notre être. Et nous ne faisons que la pressentir parce que nous n'arrivons jamais à nous soustraire entièrement à l'emprise des luttes et des conflits dont est faite notre vie ici-bas. Sans elle pourtant nous ne saurions vivre. Autant le vide menace dans son existence l'être vulnérable et par conséquent animal, autant la paix profonde est une des aspirations essentielles de l'être spirituel. Il y tend, à travers la mort, cette seule issue de la vie ici-bas. Et la mort y puise toute sa grandeur. A côté de l'idée de la mort venant interrompre brutalement, du dehors, la vie, se placera maintenant la mort qui s'intègre intimement à la vie et nous réconcilie avec l'existence en ouvrant devant nous une large baie sur la paix profonde du « néant » [1]. Et en attendant que cette mort vienne clore naturellement la vie, l'être spirituel s'attardera volontiers à la paix qui émane du silence de la nuit, comme elle émane de la nature au coucher du soleil ou du calme qui règne dans les cimetières.

Abstraction faite de ce coloris vital, de cette nostalgie de paix qu'il engendre, nous nous trouvons en présence du néant temporel, et ce néant, sous forme d'un flux, d'un dynamisme primitif, ne connaissant encore aucune forme précise, aucun fait palpable, nous paraît aussi simple, sinon plus simple parce qu'il est plus primitif et plus proche de nous, que le zéro rationnel. Le vide subsiste après que par la pensée nous ayons supprimé, *détruit*, dans le monde toutes choses; le néant temporel, lui, vit toujours, est toujours là sous la main, reste indestructible après que tout se soit naturellement *évanoui* en lui.

[1] Voir *Le Temps vécu*, chap. V, et plus particulièrement, *La mort transitive et la mort immanente, d'après Gebsattel*, p. 284.

Dans ce néant la vie humaine se retrempe toujours à nouveau pour y prendre toujours à nouveau naissance, pour s'y forger dans un mouvement éternel. Elle ne connaît plus de zéro, comme elle ne connaît point de vide, ni ne cherche à leur échapper en projetant dans un passé infini, ce qui est, ou en l'en faisant sortir progressivement. Elle n'en a nul besoin. Le problème de la genèse, de la naissance se présente à elle, comme nous le savons maintenant, sous un tout autre aspect, sous un aspect qui lui est propre.

Ici un doute lancinant se glisse dans l'esprit. En opposant deux variétés de néant, deux formes de naissance, n'avons-nous pas introduit d'emblée, bien que peut-être sous une autre forme, le postulat d'un dualisme radical, point de départ, depuis des siècles, de tant de problèmes insolubles en philosophie.

« Deux voies mènent au néant », disions-nous au début de ce chapitre; n'était-ce point poser *a priori*, intégralement, le dualisme dont nous parlons plus haut?

Mais parler de dualisme, c'est déjà situer le tout sur le plan des unités dénombrables, c'est compter au fond les phénomènes, comme on compte les objets, sans se soucier de leur contenu propre ni de leur portée philosophique, sans se préoccuper plus particulièrement ici de la façon dont l'idée de la dualité elle-même peut venir *prendre naissance* dans l'un ou dans l'autre des deux phénomènes. C'est, en d'autres termes, envisager entièrement le tout que nous essayons d'étudier dans ces pages, uniquement sous l'angle déterminé par l'idée du zéro ou du vide et assimiler ainsi les deux néants à deux termes d'une relation linéaire qui s'opposent, à l'instar de ce que fait d'habitude le dualisme sous toutes ses formes. En réalité pourtant nos deux néants ne sont par nul côté équivalents et ne sauraient être juxtaposés pour être comptés ensuite. Le néant métaphysique plus particulièrement, source de toutes choses, est trop dynamique, trop vivant pour pouvoir constituer une unité d'un « être deux ». La dualité, le dualisme ne sont point les formes auxquelles peut être subordonnée la relation entre nos deux néants. Car si le zéro, le un et le deux sont nécessaires à ce que nous faisons, ils ne le sont point à ce que nous vivons. C'est, au contraire, la vie elle-même qui doit leur donner naissance, en leur assignant en même temps leur place et en limitant d'emblée leur portée. C'est le néant vécu qui rend en

général, comme nous l'avons vu, le vide abstrait, plausible. C'est donc vers ce néant que nous tournons tout naturellement nos regards.

## III. Le mouvement formatif

En dehors du mouvement *dans le temps*, qu'il s'agisse là du mouvement des corps ou de l'enchaînement de faits biologiques ou historiques, nous discernons maintenant encore un mouvement d'un tout autre ordre. Il repose non plus sur « naître », mais sur « prendre naissance ».

Rattaché intimement au devenir il est atemporel, en ce sens qu'il ne connaît ni d'avant ni d'après, ou plus exactement, du fait justement qu'il ne connaît point deux moments distincts, il est le temps vécu lui-même dans sa pénétration foncière et dans son renouveau éternel.

Il consiste en ce que les phénomènes, après avoir pris naissance au sein même du devenir et en y poussant ainsi des racines profondes, arrivent, dans un mouvement qui ne s'arrête jamais, à en émerger, à prendre forme, à sa surface, dirions-nous. Nous appelons ce mouvement le *mouvement formatif*.

Ce mouvement ainsi, ne se déroule point *dans* le temps; il dessine une tout autre direction devant nous : d'un centre ardent, de la source profonde de la vie elle-même, il va vers ce qui peut être considéré par rapport à lui comme la surface où il dépose, dans un renouveau continu, sans jamais s'épuiser, sans rien perdre de sa richesse, ni de sa force primitive, des formes plus précises.

Mais ce fond et cette surface sont trop intimement liés dans ce mouvement pour pouvoir être détachés l'un de l'autre, pour pouvoir être assimilés à un point de départ et à un point d'arrivée isolés, ou encore pour nous permettre de décomposer ce flux continu et d'y voir un mouvement en deux temps. Le lien qui les rattache est trop « court » pour cela, comme d'autre part, il est trop « long » pour être entièrement absorbé par le devenir primitif, gris et sans forme précise. Il semble comporter, il est vrai, une dualité, mais cette dualité est tout au plus une dualité à l'état naissant, une dualité recréée toujours à nouveau par le mouvement qui l'engendre et qui lui donne naissance, de sorte que si nous devions être tentés de

situer ce mouvement dans le temps, nous verrions sa traduction la plus adéquate, sur ce plan, non pas dans « naître », mais dans « renaître » ou dans « revivre » à chaque instant, considérés comme fait primitif et irréductible et qui loin d'être identique à une réitération, serait destiné, d'une façon primitive nous le répétons, à servir d'image au renouveau continu sur lequel repose le mouvement formatif.

Cela nous rappelle ce qu'ailleurs nous disions de l'expression [1]. En effet, l'expression semble bien être l'illustration la plus vivante, la réalisation la plus proche de la vraie nature du mouvement formatif. Trop « longue » d'une part pour être absorbée par la pénétration du devenir, trop « courte » d'autre part pour admettre la décomposition en deux termes selon un avant et un après, elle fait renaître toujours à nouveau, sans s'exposer jamais au danger de devenir monotone ou apprise, ce qui exprime et ce qui s'exprime, qui tous deux, tout en affirmant leur différence de nature, naissent toujours à nouveau à la vie, sans ternir ni vieillir, au contact l'un de l'autre, portés par l'ineffable, leur source profonde.

Ainsi se précise devant les yeux le mouvement formatif, générateur, probablement, de l'idée de tout mouvement quel qu'en soit l'aspect particulier et quelle que soit la distance qui le sépare, à la suite des démarches consécutives de notre pensée discursive, du temps vécu.

Une question angoissante vient pourtant à nouveau hanter l'esprit. Pourquoi et dans quel but le devenir tend-il à l'expression et à la forme? Accepter cette question, c'est retomber dans un problème troublant, insoluble, analogue à celui de la genèse, de la création du monde sortant dans le temps du néant ou du chaos, avec la seule différence peut-être qu'à la place de la création du soleil, de la terre, des bêtes et de l'homme il s'agira de l'émergence, du néant dynamique, de phénomènes vitaux, à forme et à enchaînement plus précis. Et la question posée devient d'autant plus angoissante que l'être humain y perd non plus le paradis à la suite du péché originel, mais cette aspiration à la paix profonde qui semble être destinée à porter toute sa vie et qui, inhérente par sa nature au dynamisme vécu, s'en détache maintenant entièrement pour s'évanouir, comme une chimère, devant le néant statique.

Mais poser cette question, c'est, au fond, se laisser entraî-

[1] *Vers une Cosmologie*, p. 121.

ner déjà par les postulats de la pensée discursive et s'éloigner dans la même mesure des données immédiates relatives au dynamisme vécu. Celui-ci ne connaît point ni de séparation, ni d'acte de création admettant un avant et un après. Son reflet dans le temps n'est point naître, mais renaître toujours à nouveau. Et à regarder de plus près, le mouvement formatif ne consiste point à *faire sortir* du devenir chaotique des formes plus précises; bien au contraire, pousser des racines profondes, prendre et donner naissance font partie de son essence même, *sont* le devenir primitif lui-même.

## IV. Les phénomènes générateurs

Le dualisme rationnel une fois posé, notre esprit s'y heurte et s'y brise, et les prétendus monismes, placés sous le même signe du nombre, font violence à l'un des termes du dualisme et ne résolvent rien. Revenir du « deux » à « l'un », c'est se livrer à une soustraction malhabile, c'est amputer la vie d'une donnée essentielle, mais persévérer dans le « deux », c'est séparer plus qu'il ne faut ce qui au fond, bien que deux, est indivisible. Dans les deux cas, sous l'emprise du caractère numérique de « l'un » et du « deux », nous perdons de vue le sens profond qu'ils ont à l'état naissant.

C'est qu'à la place de termes inconciliables, nous avons maintenant des *phénomènes générateurs* devant nous.

Tout dans la vie prend naissance, et ce n'est plus par des démarches discursives mais par une intuition profonde que nous nous en rendons compte. Cela concerne le « deux » comme cela concerne tout phénomène vital.

Le mouvement formatif, sur la route qui se renouvelle toujours à nouveau en allant du centre ardent vers la surface aux formes plus précises, donne naissance à deux phénomènes auxquels « être deux » est intimement lié. Ces phénomènes nous ne les comptons point; en voie de formation, ils dégagent simplement d'eux la dualité. Ils en sont les générateurs et, avec eux la dualité pénètre dans la vie. Nous ne pouvons point la détacher de ces phénomènes comme nous ne pouvons point les séparer d'elle. Elle n'appartient encore point à la série numérique; elle est inhérente aux phénomènes eux-mêmes. Elle est de ce fait d'emblée « universelle », ce qui veut dire que

les phénomènes en question épuisent *à eux deux* la vie et l'univers. Ils sont deux ou plus exactement, ils ne peuvent être que deux, parce que, non issus d'une numération, ils ne sauraient être ni plus ni moins, parce que leur dualité est bien antérieure à toute question relative à un plus ou à un moins. Et parce qu'universelle et exclusive, cette dualité naissante est destinée à dresser plus tard dans un contraste absolu, sous forme de deux termes inconciliables, les deux phénomènes, auxquels elle est liée primitivement. Elle se dresse devant nous d'une façon beaucoup plus dramatique, beaucoup plus pénétrante que ne saurait le faire l'opposition logique; elle le fait parce qu'elle est vécue d'une façon immédiate et postule ainsi de manière absolue une distance infranchissable entre les deux phénomènes, une différence maxima de nature entre eux, l'un n'étant l'autre *à aucun point de vue;* mais en même temps, sans heurt ni artifice, elle les confond dans le dynamisme primitif dans lequel ils prennent naissance.

Les difficultés ne commencent que lorsque la pensée discursive, en transgressant ses droits et ses limites, cherche à s'emparer entièrement de ces relations vécues. Elle applique alors le « deux » *du dehors* aux phénomènes qui engendrent ce « deux » et aboutit à des problèmes, ou plus exactement, à des pseudo-problèmes insolubles. En fait, ces difficultés ne sont que l'expression de ce qu'il existe un terrain réservé, dans lequel la dualité prend justement naissance et où le nombre n'est plus de mise. Nous pourrions dire peut-être que pour que la dualité primitive sauvegarde sa vitalité tout en nous donnant la raison profonde de la possibilité en général dans la vie d'un « être deux », cette fois-ci au sens rationnel du mot, il faut que ce dernier « être deux » soit applicable dans le domaine tracé par la pensée discursive à tout, sauf cependant à un seul couple, celui justement qui lui a donné naissance et devant lequel il vient se briser fatalement, lorsque, au lieu de nous inspirer de la direction propre au mouvement formatif, nous allons en sens inverse, nous nous *retournons* pour compter les phénomènes générateurs comme s'ils étaient des objets.

Que nous parlions d'âme et de corps, de monde extérieur et de vie intérieure, de l'être et du devenir ou encore de naître et de prendre naissance, nous retrouvons toujours à nouveau les relations particulières que nous essayons de mettre en relief; pour ce qui est plus spécialement de l'objet de nos

recherches, nous avons déjà mis en garde, à propos des « deux » voies menant vers le néant, contre les dangers d'une interprétation trop rationnelle de la situation vécue. Mais la multiplicité même des couples que nous venons d'énumérer et dont probablement nous aurions pu encore allonger la liste, peut surprendre à première vue. Ne s'inscrit-elle pas en faux contre ce qui a été dit plus haut? En réalité pourtant, elle paraît n'avoir que peu d'importance. Tous ces couples sont plus ou moins superposables les uns aux autres, et d'autre part, ils présentent déjà probablement, dans leur revêtement particulier, une certaine déformation des phénomènes primitifs, due à leur élaboration conceptuelle qui, en s'éloignant du vécu, donne, sans s'en apercevoir, la préférence à l'un des deux termes au détriment de l'autre, en moulant plus ou moins l'un sur le modèle de l'autre [1]. Quoi qu'il en soit, pour notre part, nous avons, conformément à l'orientation générale de nos recherches, ici surtout en vue l'opposition du devenir et de l'être, ou ce qui revient au même, de la pénétration et de la juxtaposition, de naître et de prendre naissance, de la vie-temps et de la vie dans le temps, quitte à essayer ultérieurement d'approfondir davantage les problèmes qu'impliquent ces phénomènes générateurs de la dualité.

En tous les cas, la voie suivie semble avoir une portée générale. Elle repose sur cette conviction que tous les éléments essentiels de la pensée discursive trouvent leur source dans le vécu. C'est ce que nous nous sommes efforcés de montrer antérieurement, d'une façon plus ou moins explicite, à propos de la négation [2], comme à propos de la question [3] et du problème [4], et surtout de la triade vécue fondamentale [5], dont le trois, loin d'être une unité venant s'ajouter à un deux, nous révèle un nouvel et essentiel aspect de la vie. Mais nous devons renvoyer à plus tard un examen plus approfondi des problèmes que pose nécessairement la confrontation de la dualité et de la triade vécues.

*Paris.*

[1] Voir *Vers une Cosmologie. Animer*, p. 246.

[2] *Le problème du temps vécu* (*Recherches philosophiques*, t. V, 1935-1936).

[3] *Le Temps vécu*, pp. 93-94.

[4] *Le Temps vécu*, p. 102.

[5] *Vers une Cosmologie. La triade psychologique*, p. 57.

# BIBLIOGRAPHIE [1]

Le développement et l'influence de la « Philosophie de l'Esprit » sont servis à la fois par des œuvres doctrinales, par des études d'histoire de la philosophie et par des traductions en langue française. Si divers que soient ces ouvrages, ils ne sont acceptés que s'ils contribuent de quelque façon au renouveau de la réflexion philosophique la plus consciente de son essence et de sa valeur.

Nous les indiquons ici par ordre alphabétique.

### Œuvres doctrinales

Aimé Forest, *Du consentement à l'Etre.*
Louis Lavelle, *La Présence totale.*
—, *De l'Acte.*
René Le Senne, *Obstacle et Valeur.*
Gabriel Marcel, *Etre et Avoir.*
E. Minkowski, *Vers une Cosmologie.*
Jean Nogue, *La Signification du sensible.*
Jacques Paliard, *Le Théorème de la connaissance.*
Auguste Valensin, *Balthasar.*

### Etudes d'histoire de la philosophie

Leslie J. Beck, *La méthode synthétique d'Hamelin.*
Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes.*

### Traductions

Nicolas Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence.*
Martin Buber, *Je et tu.*
Simon Frank, *La Connaissance et l'Etre.*
Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit* (t. Ier).
S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement.*
Max Scheler, *Le Sens de la souffrance.*
Vladimir Soloview, *La Justification du bien.*
A. N. Whitehead, *Le Devenir de la religion.*

Tous ces ouvrages ont paru à Paris, chez Fernand Aubier.

A la bibliographie de la collection doit s'ajouter celle des auteurs qui sont associés à ce mouvement. Voici les plus importants écrits de

[1] Cette bibliographie a été établie par les auteurs eux-mêmes. (N.D.L.R.)

ceux qui ont contribué au présent fascicule de la *Revue internationale de Philosophie:*

Aimé Forest :

*La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin* (*Etudes de Philosophie médiévale*, XLV), Paris, Vrin, 1931;
*Du consentement à l'être* (Paris, coll. *Philosophie de l'Esprit*, Aubier, 1936);

*Articles*

*L'hégélianisme en France* (dans le recueil *Hegel nel centenario della sua morte*, Milan, 1931);
*Le thomisme et l'idéalisme français* (*Revue néo-scolastique de Philosophie*, Louvain, 1934);
*Figures et doctrines de philosophes au* XIII^e^ *siècle* (*Revue des Cours et Conférences*, 1932);
*L'esprit de la philosophie thomiste* (*Revue des Cours et Conférences*, 1933),
*La recherché philosophique* (*Revue thomiste*, 1937)

Vl. Jankélévitch :

*Bergson*, 1 vol. de 300 p., Paris, Alcan, 1931;
*L'Odyssée de la Conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1 vol. de 357 p., Paris, Alcan, 1933;
*La Mauvaise Conscience*, 1 vol. de 160 p., Paris, Alcan, 1933;
*L'Ironie*, 1 vol. de 150 p., Paris, Alcan, 1936;
*L'Alternative*, 1 vol. de 220 p., Paris, Alcan. 1938;
*Gabriel Fauré et ses mélodies*, 1 vol. de 250 p. avec 172 citations musicales, Paris, Plon, 1938;
*Ravel*, 1 vol. de 130 p. avec 16 planches, Paris, Rieder, 1939.
En préparation : *Traité des Vertus* (collection *Philosophie de l'Esprit*).

*Principaux articles*

*Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine* (*Mélanges publiés en l'honneur de Paul Boyer*, pp. 333-361, Paris, Champion, 1925.
*Franz Liszt et les étapes de la musique moderne.* I. *Les œuvres de piano*, II. *La Faust-symphonie* (*Musique* 1929, pp. 701-706 et 898-907).
*Bergsonisme et biologie* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1929, pp. 253-265).
*Les deux sources de la morale et de la religion* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1933, pp. 101-117).
*Eric Satie le simulateur* (*Europe*, 1936, pp. 249-256).
*Le Nocturne* (*Cahiers du Sud*, numéro spécial sur le Romantisme allemand, 1937, pp. 73-84).

Louis Lavelle :

*La Dialectique du monde sensible*, Belles-Lettres, 1921.
*La Perception visuelle de la profondeur*, Belles-Lettres, 1921.
*La Dialectique de l'Eternel Présent :*
  * *De l'Etre*, Alcan, 1927.
  ** *De l'Acte*, Editions Montaigne, 1937.

*La Conscience de Soi*, Grasset, 1933.
*La Présence totale*, Editions Montaigne, 1934.
*Le Moi et son destin*, Editions Montaigne, 1936.
*L'erreur de Narcisse*, Grasset, 1939.

*Principaux articles*

*Etre et Acte* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1936 pp. 187-210)
*Acte réflexif et acte créateur* (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, juillet-septembre 1936, séance du 23 mai 1936).
Communications publiées dans les *Actes* du Congrès Descartes, 1937 : *Principes généraux de toute philosophie de la participation;* du Congrès d'Esthétique 1937 : *L'art ou le temps vaincu;* du Congrès de Marseille (*Les Etudes philosophiques*, avril 1938), *Remarques sur le thème : Légitimité et signification de la métaphysique.*
*Arta ca revelatie* (Art et révélation) (*Revista fundatiilor Regale*, Bucarest, mai 1938).
*Grundsätzliches zum Descartes Kongres* (*Die Tatwelt*, juin 1938).
*Solitude et Communion*, 1934, H. C.
*La liberté et la personne*, 1935, H. C.
*Observations sur le mal et sur la souffrance*, 1937, H. C.
*La découverte du Moi*, conférence à l'Ecole des Hautes Etudes de Gand (*Annales*, 1939).
Les Chroniques philosophiques du *Temps* depuis 1930.

René Le Senne :

*Le Devoir*, Paris, Alcan, 1930.
*Mensonge et Caractère*, Paris, Alcan, 1930.
*Obstacle et Valeur* (coll. *Philosophie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1934).
*Introduction à la Philosophie* (Paris, coll. *Logos*, Alcan, 1939).

*Articles*

*Sur deux objections usuelles contre l'idéalisme absolu* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janv.-mars 1931), Paris, A. Colin.
*Science de la nature et connaissance de l'esprit* (*Revue de Synthèse*, octobre 1931), Paris, Renaissance du livre.
*Les trois phases de l'expérience humaine*, communication à la Société d'études philosophiques de Marseille du 2 juin 1934 (*Les Etudes philosophiques*, déc. 1934).
*Psychologie scientifique et psychologie spirituelle* (*Bull. de l'Association... de Sèvres*, n° 72, 1935).
*Philosophie et spiritualisme* (*Revista de Filosofie*, avril-juin 1935, Bucarest).
*Sujet et personne* (*Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, série II, vol. V, 1936-XIV, fasc. II).
*La dérivation des expériences transcendentales*, communication du 6 juin 1936 à la Société toulousaine de philosophie (*Communications et Discussions, 1928-1936*, paru en 1937).
*La relation idéo-existentielle* (*Die Tatwelt*, mars 1937, Iena).
*L'art est le portrait de la conscience finie* (*Bulletin de l'Association... de Sèvres*, n° 74, 1937).
*La science et la métaphysique de la conscience* (Travaux du Premier

Congrès national des Sociétés de Philosophie, Marseille, Société d'Etudes philosophiques, 1938).

*La condition humaine et la métaphysique*, conférence à l'Ecole des Hautes Etudes de Gand (*Annales*, 1939).

Gabriel Marcel :

*Ouvrages philosophiques*

*Journal métaphysique*, édition de la Nouvelle Revue française, 1927.

*Etre et Avoir*, collection *Philosophie de l'Esprit*, Fernand Aubier, éd. 1934.

*Position et approches concrètes du mystère ontologique*, in *Le Monde casse*, collection des Iles, Desclée de Brouwer, éd. 1935.

*Du Refus à l'Invocation*, édition de la Nouvelle Revue française, 1939.

*Principaux articles philosophiques*

*Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1912).

*La métaphysique de Josiah Royce* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1918-1919).

*Les principes psychologiques de James Ward* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1920).

*Existence et objectivité* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1925. A paru en appendice au *Journal métaphysique*).

*W. E. Hocking et la dialectique de l'instinct* (*Revue philosophique*, juillet-août 1919).

*Note sur l'Evaluation tragique* (*Journal de Psychologie*, 15 janvier-15 mars 1926).

*Situation fondamentale et situation limite chez Karl Jaspers* (*Recherches philosophiques*, t. II. Reproduit dans *Du Refus à l'Invocation*).

*Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir* (*Recherches philosophiques*, t. III. Reproduit dans *Etre et Avoir*).

*Remarques sur les notions d'acte et de personne* (*Recherches philosophiques*, t. IV. Reproduit dans *Du Refus à l'Invocation*).

*Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation* (*Recherches philosophiques*, t. VI. Reproduit dans *Du Refus à l'Invocation*).

*Notes sur les limites du spiritualisme bergsonien* (*La Vie intellectuelle*, 10 nov. 1929).

*Sur le* Devoir *de René Le Senne* (*La Vie intellectuelle*, 10 juillet 1931).

*Réflexions sur la foi* (*La Vie intellectuelle*, 10 nov. 1934. Reproduit dans *Etre et Avoir*).

*Sur* Obstacle et Valeur *de René Le Senne* (*La Vie intellectuelle*, 25 nov. 1935).

*Sur* Pax Nostra *par le R. P. Fessard* (*La Vie intellectuelle*, 10 nov. 1936).

*De l'opinion à la foi* (*La Vie intellectuelle*, 10 nov. 1937. Reproduit dans *Etre et Avoir*).

*Tragique et personnalité* (*Nouvelle Revue française*, juillet 1924).

*Désespoir et philosophie.* A propos des *Etudes kierkegaardiennes* de Jean Wahl (*Nouvelle Revue française*, juin 1939).

*Catholicisme et humanisme* (*Europe nouvelle*, 24 janvier 1931).

*Henri Bergson et le problème de Dieu* (*Europe nouvelle*, 30 avril 1932).

La Pensée et le Mouvant, *d'Henri Bergson* (*Europe nouvelle*, 30 juin 1934).

*Remarques sur l'irréligion contemporaine* (*Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 février 1931. Reproduit dans *Etre et Avoir*).

*Sur* l'Esprit de la Philosophie médiévale, *de Gilson* (*Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 mars 1932 et 15 décembre 1932).

*Un événement philosophique :* Les Deux Sources de la Morale et de la Religion (*Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 avril 1932).

*Notes pour une philosophie du risque* (*La Vie réelle*, 1939, 11e année, n° 3).

*Appartenance et disponibilité* (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, de Strasbourg, juin 1939. Reproduit dans *Du Refus à l'Invocation*).

*Ebauche d'une philosophie concrète* (*Recherches de Science religieuse*, avril 1938. Reproduit dans *Du Refus à l'Invocation*).

MINKOWSKI :

*Ouvrages*

*La Schizophrénie*, Payot éditeur, Paris, 1927.

*Le Temps vécu*, J.-L.-L. d'Artrey éditeur, Paris 1933.

*Vers une Cosmologie*, dans collection *Philosophie de l'Esprit*, Fernand Aubier éditeur, Paris, 1936.

*Principaux articles*

*Betrachtungen im Anschluss an das Prinzip des psychophysischen Parallelismus* (*Archiv f. d. gesamte Psychologie*, t. 31, 1914).

*La schizophrénie et la notion de maladie mentale* (*L'Encéphale*, 1921).

*Etude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique* (*Journal de Psychologie*, 1923).

*La genèse de la notion de Schizophrénie et ses caractères essentiels* (*Evolution psychiatrique*, t. Ier, 1925).

*Du symptôme au trouble générateur* (*Archives suisses de Neurologie et de Psychiatrie*, t. 22, 1928).

*Les idées de Bergson en psychopathologie* (*Annales médico-psychologiques*, 1929).

*Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leurs applications en psychopathologie* (*Journal de Psychologie*, 1930).

*Le problème des hallucinations et le problème de l'espace* (*Evolution psychiatrique*, 1932).

*Essai sur l'intériorité et les dimensions vécues* (*Journal de Psychologie*, 1935).

*Le problème du temps vécu* (*Recherches philosophiques*, 1935-1936).

*L'âme et les phénomènes psychiques* (*IXe Congrès international de Philosophie*, Paris, 1937).

*La Psycho-pathologie, son orientation, ses tendances* (*Evolution psychiatrique*, 1937).

*A la recherche de la norme en psycho-pathologie* (*Evolution psychiatrique*, 1938).

## NOTES ET DISCUSSIONS

### La philosophie des valeurs

(*Note sur le livre de M. Dupréel* [1])

Un exposé systématique et complet manquait jusqu'ici dans l'ensemble des travaux de M. E. Dupréel. L'*Esquisse d'une philosophie des valeurs* vient heureusement combler cette lacune.

Dans la première section de son livre, l'auteur reprend la critique de l'idée de nécessité qui caractérise son attitude devant la métaphysique. Dans l'article publié en 1928 sur le même sujet, les objections étaient présentées sous forme d'une analyse psychologique. Lorsque nous nous interrogeons sur l'idée de nécessité, nous constatons que cette notion se résout en deux éléments. L'un est d'ordre logique : l'absurdité de la proposition contraire. L'autre est le sentiment de l'évidence. Celui-ci se résout en une intuition de carence : est évident ce que nous ne pouvons pas nier. « La vérité nécessaire est celle qui nous « paraît » nécessaire. » Les principes de la philosophie classique ne sont que des illusions métaphysiques. Ils sont toujours tels qu'ils doivent être pour les besoins de la cause. « Les jugements nécessaires sont non des lumières, mais des bornes. » [2]

Dans son livre, M. E. Dupréel présente cette critique d'une tout autre façon. Il examine d'abord l'affirmation logiquement nécessaire. Il concède aux « classiques » que la nécessité est bien le seul critère possible de la valeur absolue de nos connaissances. Cependant, en examinant les définitions qu'en donnent les philosophes, il constate que cette notion se résout en une intuition de carence. La nécessité s'impose grâce à une activité psychologique individuelle. Pour formuler les lois de toute pensée, le philosophe doit recourir à l'état d'avancement de la sienne propre. L'idée de nécessité est donc confuse et équivoque. Rien de ce qui est discernable ou déterminé n'est nécessaire.

La nécessité et la fécondité des jugements apparaissent comme deux caractères inverses. Au fond de toute idée nécessaire, on retrouve celle d'un « ordre » qui, dans ses rapports avec d'autres ordonnances, agit comme « force ». Or cette action ne provient jamais du principe lui-même, mais de l'activité de l'agent qui introduit dans le raisonnement une précarité inévitable.

Il ne faudrait cependant pas déduire de cette critique antirationaliste

[1] Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, Alcan, 1939, 1 vol.
[2] *De la nécessité* (*Archives de la Société belge de Philosophie*, fasc. nº 1, 1928, Bruxelles, Lamertin).

une conclusion intuitionniste ou mystique. Dans le chapitre second, M. E. Dupréel prend position, avec plus de vigueur qu'il ne l'a jamais fait, contre les ennemis de la raison. Ce n'est pas faire un progrès que de passer du primat de l'ordre à celui de l'acte. On retrouve, dans l'attitude opposée, les inconvénients inverses de la première. La valeur de l'intuition ne peut se mesurer que par le fait qu'elle est finalement adoptée. Elle n'apporte pas avec elle une nécessité communicable ou transportable à d'autres propositions. « Il n'y a pas de force qui impose absolument un ordre, pas plus qu'il n'est d'ordre tel qu'il se révèle, par sa seule nature d'ordre, comme une force contraignante [1]. »

Dans les chapitres consacrés à la critique des notions d'être et de causalité, M. Dupréel développe cette position fondamentale. Il s'en tient strictement à la dualité irréductible de l'ordre et de l'activité : « Du dynamique et du logique sort le réel comme un fruit commun, les deux germes se fécondent parce qu'ils sont l'un pour l'autre des étrangers [2]. » Au sujet de la causalité, l'auteur reprend, en plus bref, les arguments de son article sur *La cause et l'intervalle ou ordre et probabilité* [3]. Cette critique introduit, elle aussi, un élément important du système. Portons notre attention sur l'intervalle qui sépare l'effet de la cause qui le produit. Que se passe-t-il dans cet espace que le savant suppose toujours rempli d'événements favorables à la production de l'effet, ou tout au moins indifférents ? De l'imprévu peut toujours survenir et empêcher les prévisions de l'expérimentateur de se réaliser. La causalité n'est qu'un cas particulier de la probabilité, celui où l'apparition d'un obstacle est tellement improbable que nous la considérons comme impossible.

Ainsi la critique préalable en posant le relativisme et le probabilisme comme caractéristiques du système, nous introduit déjà dans la partie constructive. Connaître un objet c'est dresser son cadre de probabilités, l'ensemble des conditions qui rendent sa production plus probable que son absence. On sait que M. Dupréel a montré, dans des articles qui auraient mérité de prendre place dans son livre, que la notion de probabilité évite les nombreux problèmes qui entravent les progrès des sciences de la vie [4].

La deuxième section est consacrée à l'ordre, à l'acte et à leurs synthèses. L'ordre n'est pas une qualité absolue. Complètement relatif, il ne se définit que par référence à un autre ordre antérieurement posé. « Le désordre n'est jamais qu'un certain ordre [5]. » Cette notion évoque l'intervalle, le dynamique comme notion complémentaire. L'acte est l'intervalle entre deux ordres successifs ou simplement distincts. C'est un élément radicalement inintelligible. Nous ne pouvons l'atteindre qu'en réduisant l'intervalle, par interpolation ou par réduction, sans jamais le saisir complètement.

La dualité de l'ordre et de l'acte, l'absence de primat entre eux constitue ce que M. Dupréel appelle le « plafond logique », la limite de l'intelligibilité. Cette notion et la théorie des complémentaires qui la complète ont une grande importance. Tout en étant irréductibles l'une à l'autre, les deux notions fondamentales ne sont pas sur le même plan : l'une est complémentaire de l'autre. C'est-à-dire que l'acte, le dynamique pur est défini tout juste comme il le faut pour rendre intel-

[1] *Esquisse*, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 29.
[3] *Archives de la Société belge de Philosophie*, fasc. n° 2, 1933.
[4] *Vers une théorie probabiliste de la vie et de la connaissance* (*Journal de Psychologie*, nos 1-2, 1937).
[5] *Esquisse*, p. 52.

ligible l'idée d'ordre. C'est une notion confuse qui sert de « béquille » à une idée, qui par cela même, devient plus claire. Le sens commun et la philosophie font un usage constant des notions complémentaires. Les oppositions entre la réalité et l'apparence, le plein et le vide, le vrai et le faux, le conscient et l'inconscient, se ramènent à ce schéma. On remarque même que, plus la notion posée devient claire, plus la confusion de la complémentaire augmente. En effet, plus une notion est précise et déterminée, plus il rentre d'objets disparates dans l'extension de la notion-béquille. Ainsi, l'idée d'ordre résume en elle toute l'intelligibilité, tandis que la notion complémentaire d'acte ou de force est en dehors du champ de notre connaissance.

L'erreur la plus commune et la moins pardonnable sera de traiter comme idées claires les notions-béquilles sur lesquelles s'appuie le raisonnement du sens commun, sous prétexte que les autres ne sont pas parfaitement claires. M. Dupréel condamne en des termes très durs, mais justes et nécessaires, l'anti-rationalisme, le mysticisme, l'intuitionnisme et toutes les variations sur le confus.

Une philosophie constructive doit ramener les synthèses, tout empiriques, du sens commun à d'autres, qui soient exemptes d'équivoque et qui constituent une explication pour l'esprit. Telles sont, par exemple, la probabilité et la valeur. Nous avons vu que la première nous permet d'obvier aux insuffisances de la causalité et du déterminisme classiques. M. Dupréel va s'étendre plus longuement sur la seconde dans la troisième section.

C'est dans une remarquable communication à la Société française de philosophie que M. Dupréel a mis, pour la première fois, l'accent sur les deux caractères fondamentaux de la valeur [1]. Nous savons déjà qu'un terme ne peut être distingué dans un ordre que pour autant qu'il en soit détaché et considéré comme pouvant faire partie d'un autre ordre. Ce terme acquiert ainsi une consistance, une « valeur ». C'est parce que la suite de ses actes ne découle pas uniquement de ses instincts et de ses passions, que nous reconnaissons du mérite à l'homme moral. De même, la valeur économique ne varie pas selon les besoins du marchand et du consommateur.

La consistance n'est cependant qu'une réalité toute relative. La valeur n'est pas nécessaire, elle peut toujours être remise en question, elle est « précaire ». Ces deux caractères varient en rapport direct l'un de l'autre : Plus une valeur acquiert de consistance, plus elle devient précaire. Les plus hautes valeurs sont celles que nous éprouvons le plus vivement, ce sont aussi les plus menacées.

Les valeurs sont relatives et multiples. Elles ne se posent que par rapport à d'autres valeurs. De ce point de vue, il faut distinguer deux types d'opérations dans l'activité du sujet connaissant : opérations de transport et opérations de promotion. La première consiste à reconnaître, dans un objet, la valeur déjà attribuée à un autre. La seconde, plus importante, consiste à affirmer une valeur, par opposition à une autre jugée inférieure. Toute valeur nouvelle constitue, par rapport aux précédentes, une « émergence », plus fine, plus consistante, mais aussi plus précaire.

La deuxième partie du livre traite de la hiérarchie des valeurs. Les choses, la matière, la vie sont des émergences successives au sein de la valeur. Au cours de ces chapitres, nous retrouvons les idées exposées dans la *Théorie de la consolidation* [2].

[1] *La morale et les valeurs. Consistance et précarité* (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, mars-avril 1936, pp. 61-102).
[2] *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1931, n° 3.

Chez les êtres vivant en société, la connaissance apparaît d'abord comme un substitut avantageux aux tâtonnements et aux hésitations de l'instinct. Elle permet à l'être vivant de faire intervenir dans son activité l'expérience du passé, sous forme de prédictions.

La connaissance est toujours discernement du probable et de l'improbable. Elle est d'abord utilitaire et technique. L'existence irréductible de l'intervalle la rend nécessairement précaire.

L'étude de la promotion des valeurs pose le problème des valeurs absolues. Y a-t-il des valeurs absolues ? S'il y en a, comment les expliquer ?

Le Beau, le Bien et le Vrai sont posés par les hommes comme des valeurs au delà desquelles aucune autre ne peut être découverte. C'est un fait. Il faut se garder de traiter cette question comme un problème de transport. Tenter de déduire ces valeurs de l'une d'entre elles ou d'un principe réputé supérieur, serait retomber dans les erreurs dont l'auteur a voulu nous prémunir au début. Nous ne pouvons que déterminer les conditions de la promotion des valeurs absolues.

Comme M. Dupréel l'a montré dans son *Traité de morale*, l'idée d'une morale absolue résulte d'un conflit de valeurs [1]. Lorsque les convenances de deux groupes sociaux s'opposent, l'individu doit trancher lui-même le débat. L'idée d'un Bien, supérieur aux convenances sociales, naît de ce conflit. De même, ce sont les changements et les fluctuations de la mode qui évoquent l'idée du Beau absolu. La connaissance, dégagée des préoccupations techniques et utilitaires, suscite des moyens de vérification indépendants de toute convenance d'individu ou de groupe.

Les trois valeurs absolues ne sont pas sur le même plan : Le Bien et le Beau sont des valeurs pratiques et foncièrement multiples. La valeur de vérité est théorique et unique. Le Vrai a comme caractéristique d'être exclusif. La différence entre les valeurs absolues tient à la dualité de l'ordre et de l'acte.

Le livre de M. Dupréel se termine par des considérations générales sur la valeur de la philosophie dont la mission essentielle est la réflexion sur les valeurs.

Deux choses frappent au premier abord dans cet ouvrage : la clarté et la concision. En même temps que nous apercevons la place et l'importance des travaux déjà publiés, nous regrettons malgré nous que certaines théories ne soient pas reprises ici dans tous leurs détails. Il est vrai que M. Dupréel s'est limité à une esquisse.

Comment peut-on qualifier son attitude philosophique ? Il nous suggère lui-même quelques étiquettes : philosophie des valeurs, pluralisme ordinal, probabilisme... Chacune de ces formules rappelle un des aspects essentiels de sa pensée. Il y a aussi la notion d'« émergence » qui souligne le caractère inductif et analytique du système, par opposition à l'émanatisme d'un Plotin, par exemple.

Il nous semble, en effet, que cette attitude philosophique soulève surtout des « problèmes d'émergence ». La distinction entre la pensée claire et la pensée confuse, dont nous avons parlé déjà, est un cas de ce genre [2]. Il est en grande partie résolu, pour nous, par la théorie des idées-béquilles.

Signalons d'abord un problème particulier. Dans son étude des valeurs complémentaires, M. Dupréel mentionne la valeur de foi. Il

[1] *Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Bruxelles*, t. IV, 2 vol.

[2] Cf. A. Ledent, *Notions morales, notions confuses?* (*Theoria, a Swedish Review of Philosophy*, 1939, vol. 5, part 1, p. 97).

reprend, avec détails, une thèse qui semble lui tenir à cœur : la religion est une technique de conservation des valeurs bonnes et menacées [1]. Deux remarques s'imposent : Si l'on prend le mot religion dans son extension la plus générale, ou bien les religions primitives ne répondent pas à la définition, ou bien les valeurs « précaires et menacées » ne sont pas nécessairement de hautes valeurs. D'autre part, s'il n'est question que des religions civilisées, il faudrait dire qu'elles ne sont pas seules à se porter au secours des valeurs menacées. A moins que l'on ne confonde religion et religiosité. La foi désignerait alors le respect que tout homme digne de ce nom porte aux valeurs les plus élevées, indépendamment de toute croyance religieuse.

Nous n'insisterons pas sur cette question de détail. Au point de vue de l'économie interne du système, le problème des valeurs absolues attire plus particulièrement notre attention. Remarquons tout d'abord, avec M. Dupréel lui-même, que ces valeurs ne sont pas absolues *lato sensu* [2]. Elles sont posées comme absolues par l'esprit qui les conçoit. En tant que valeurs, elles sont relatives aux valeurs qu'elles surmontent. Cela résulte de la relativité complète de la notion d'ordre. On aurait pu éviter cette difficulté de vocabulaire en dénommant le Vrai, le Bien et le Beau valeurs suprêmes ou valeurs idéales. La première qualification traduirait fort bien leur position au sommet de la hiérarchie, la seconde insisterait plus spécialement sur leur caractère subjectif.

Nous ne discuterons pas non plus le nombre des valeurs dites absolues. Quel qu'il soit, ces valeurs se divisent toujours en deux groupes : valeurs théoriques et valeurs pratiques [3]. La vérité a un caractère spécifique : l'unicité. C'est le seul point qui écarte le pragmatisme du système. Le Bien et le Beau sont valeurs relatives. En ce qui concerne la vérité, au contraire, nous pouvons, grâce aux moyens de vérification, arriver à la communion intégrale des esprits.

L'unicité de la vérité découle-t-elle des prémisses du système, ou est-elle un postulat nouveau ? Dans quelle mesure celui-ci respecte-t-il la dualité fondamentale de l'ordre et de l'activité ?

D'une part, si l'on dit que toute valeur est synthèse plus ou moins confuse d'ordre et d'activité, il ne peut y avoir, entre les valeurs absolues, qu'une différence de degré. Dès lors, ou bien nous devons reconnaître une tendance vers l'unicité dans toutes les valeurs absolues, ou bien il faut nous en tenir à la relativité totale et ramener toute connaissance au niveau de la technique.

D'autre part, si une des valeurs absolues possède un caractère spécial, comment éviter que les autres ne tendent elles aussi à cet état ? M. Dupréel dans une étude parue ici même, insiste sur la notion de « décrochage ». Une valeur s'affirme par opposition à une autre dont elle se détache [4]. Les valeurs morales et esthétiques tendant à l'unité, elles essayeront de parvenir à la perfection de la connaissance vraie.

En fait, il en est bien ainsi. Le Bien et le Beau ne se présentent pas à notre esprit comme des valeurs irréductibles à l'unité. Toute affirmation d'une valeur absolue comporte un « appel implicite au jugement universel » [5]. A s'en tenir strictement aux caractères généraux de la

[1] *Sur les rapports de la technique et de la religion* (*Mélanges D. Gusti*, Bucarest, 1936). — *Le caractère le plus fondamental de la religion* (*Revue de l'Institut de Sociologie*, nº 3, 1936)

[2] *Esquisse*, p. 99, note 1.

[3] *Ibid.*, p. 241, § 205.

[4] E. Dupréel, *Valeur et probabilité* (*Revue internationale de Philosophie*, nº 4, p. 629).

[5] *Esquisse*, p. 216.

valeur, l'unicité apparaît comme un caractère idéal, même dans les valeurs de vérité. La notion, la plus claire, comporte quelque élément confus. Réciproquement, une notion, si confuse qu'elle soit, renferme quelque clarté, par le fait même qu'elle est notion. Entre ces deux pôles, les variations et les nuances sont innombrables.

L'unicité de la connaissance vraie, ne peut traduire autre chose qu'une nette prépondérance du clair sur le confus. La vérité est « la plus universelle des valeurs ». Dans un de ses articles, M. Dupréel dit qu' « il est indifférent de voir dans la logique ou dans le rationnel pur cela qui est supérieur à toutes les conventions comme leur condition absolue, ou de les considérer comme la première et la plus haute convention » [1].

Au point de vue philosophique, la seconde définition semble préférable. La première instaurerait un rationalisme et un primat de l'ordre inconciliables avec le « plafond logique ». Des articles récents montrent d'ailleurs que M. Dupréel s'oriente dans cette voie :

« Pour dire toute notre pensée, toutes les notions sont, en fin de compte, des idées irréductiblement confuses : il suffit de pousser assez avant leur analyse pour atteindre un point où leurs éléments constituants se montrent réunis, non par une affinité intérieure, mais par la seule force de la conscience qui les pense ou par l'accord de ceux qui les appliquent. Il va sans dire qu'il y a des degrés dans la confusion [2]. »

Ainsi, le système évite l'écueil qui guette tout dualisme : la tentation de rétablir l'unité par l'affirmation d'un primat ou d'une synthèse. Ulysse, ligoté au mât de son navire, put entendre impunément le chant des sirènes. Lié par la théorie du plafond logique, M. Dupréel se trouve singulièrement à l'aise devant les impasses traditionnelles de la métaphysique.

Nous avons déjà signalé ailleurs l'intérêt de ses théories sociologiques [3]. La façon dont il aborde le problème des valeurs témoigne du même souci d'indépendance vis-à-vis du passé. La Valeur et la Probabilité remettent à leur vraie place les vieilles querelles de la métaphysique. Apparence et réalité, sujet et objet, toutes ces dichotomies dans lesquelles le philosophe se laisse trop vite enfermer sont ramenées à leurs justes proportions, celles d'un problème de valeurs. Plus que sur ses mérites techniques, il faudrait insister aussi sur le vaste souffle d'optimisme qui soutient cette philosophie de l'émergence. Les valeurs fondamentales de l'action et de l'esprit ne forment plus une ordonnance froide et compassée. Elles nous apparaissent sous leur vrai jour, celui d'une conquête perpétuelle sur l'inconnu, d'une lutte constante de l'ordre contre les forces aveugles. Pressé par les arguments d'une philosophie soi-disant claire, M. Dupréel met quelquefois un peu trop l'accent sur la confusion des notions. Mais la tendance véritable de sa philosophie s'affirme lorsqu'on la confronte avec celle des apologistes du confus.

Adrien Ledent.

[1] *Convention et raison* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXXII, 1925, n° 3, p. 304).
[2] Note à paraître dans *Theoria, a Swedish Review of Philosophy*.
[3] Cf. A. Ledent, *La sociologie et l'esprit scientifique* (*Sophia*, anno VI, n° 4, 1938, p. 562).

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Etienne Gilson, *Réalisme thomiste et Critique de la connaissance*, 1 vol. in-12, 241 pp., Paris, J. Vrin, 1939.

Sous le titre *Le réalisme méthodique* [1], M. Etienne Gilson a publié en 1935 un recueil d'articles exprimant très directement sa façon de concevoir la recherche philosophique. Il réclamait d'abord une critique de la critique; « l'esprit critique critique tout sauf soi-même »; qu'il se critique donc à travers son œuvre critique. M. Gilson, d'autre part, renonçait allègrement à cette espèce de courtoisie envers les idées qui substitue la volonté de s'entendre à la volonté de voir clair : « Ce que je demande, c'est un bon désaccord. » Ce bon désaccord est tout particulièrement souhaitable entre l'idéalisme et le réalisme : l'un des thèmes essentiels du livre est que l'on ne fait pas à l'idéalisme sa part; aucune transaction n'est permise. L'histoire enfin permettait d'ajouter : ce sont les idéalistes qui ont trouvé rationnel de commencer la philosophie par la théorie de la connaissance; ce n'est pas par hasard : il est naturel qu'une philosophie idéaliste ait un tel prélude; ce qui ne l'est pas, c'est qu'une philosophie réaliste prétende commencer comme une philosophie idéaliste.

Cette dernière thèse devait attirer l'attention des auteurs qui s'efforcent de penser les problèmes de la philosophie moderne à la lumière du thomisme. Dans *Le réalisme méthodique*, M. Gilson visait explicitement le cardinal Mercier et Mgr Noël. Mais les deux maîtres de Louvain ne sont pas les seuls thomistes qui croient pouvoir tenir compte de Descartes et de Kant : de multiples tentatives illustrent la même ambition; par leur diversité et leur richesse, elles représentent certainement un des mouvements les plus intéressants de la philosophie contemporaine. Accusé d'avoir trop limité la discussion, M. Etienne Gilson consacre son nouveau livre, *Réalisme thomiste et Critique de la connaissance*, à l'examen des principaux ouvrages de critériologie thomiste. Après avoir établi contre plusieurs auteurs, notamment contre le P. Garrigou-Lagrange, que saint Thomas n'a jamais prétendu fonder un réalisme du sens commun, M. Gilson écrit des chapitres sur Mgr Noël, le P. Picard, le P. Roland-Gosselin et le P. Maréchal; de longues notes font intervenir dans le débat l'abbé Jolivet, le P. Romeyer, le P. Descoqs, le P. Ch. Boyer, l'abbé R. Verneaux, le P. Rabeau. M. Gilson aurait dû publier en appendice son compte rendu de *La critique de la connaissance* du P. de Tonquédec, paru dans la *Revue philosophique* de décembre 1929. Tel quel, son livre constitue un tableau assez complet et souvent pittoresque de la critique néo-scolastique.

[1] Paris, Téqui.

On aurait tort de considérer ce débat comme une querelle de famille. Le problème posé intéresse tous les philosophes.

Les explications de M. Gilson supposent d'abord une thèse importante sur le rôle philosophique que peut jouer l'histoire de la philosophie sans devenir une philosophie de l'histoire. Elle est complètement développée dans *The Unity of Philosophical Experience* [1]. Elle revient à diverses reprises dans son nouveau livre. Toute doctrine est une réalité historique; comme telle, elle « comporte une certaine proportion d'éléments contingents, dont l'origine se trouve dans le temps, le lieu et les diverses circonstances où fut élaborée cette doctrine » (pp. 156-157). Elle est aussi l'illustration de ce que M. Etienne Gilson appelle une « position philosophique pure » (p. 136; cf. p. 164), c'est-à-dire un faisceau de principes et de conséquences dont aucune subtilité ne peut abolir la nécessité. « Il arrive souvent, écrit-il, que le philosophe qui définit pour la première fois une de ces positions, ne réussisse pas à discerner lui-même toutes les conséquences qu'elle recèle; pourtant, ces conséquences y sont virtuellement contenues et il est toujours possible qu'un autre les y découvre. La fonction propre des écoles philosophiques est précisément de révéler les conséquences de principes que ceux mêmes qui ont posé les principes n'y avaient pas aperçues, ou que, les ayant aperçues, ils avaient cru pouvoir se dispenser d'accepter. » (P. 157.) Sous la philosophie de Descartes, par exemple, il y a une essence du Cartésianisme dont l'exigence propre nous est révélée lorsque nous lisons Malebranche, Spinoza, Leibniz, Berkeley et Locke. L'histoire de la philosophie n'est pas seulement une galerie de portraits, mais une collection d'expériences, au sens vrai de ce mot, puisqu'elles conduisent au delà du concret, dans un monde où la répétition est possible. Il n'y aura jamais deux Descartes : pourtant, quiconque commence par le *Cogito* sera, comme Descartes, embarrassé pour retrouver les choses sensibles. Quiconque commence comme Kant finira comme Kant. Il y a des répétitions qui s'imposent, plus fortes que la volonté des philosophes. Aux yeux de M. Gilson, le réalisme critique représente un effort nécessairement désespéré pour arrêter une de ces inévitables répétitions.

Cette condamnation implique une définition de la critique. M. Gilson n'exclut nullement l'esprit critique. A l'origine du réalisme critique, il y a le désir légitime de ne pas être confondu avec un réalisme naïf qui, au nom du sens commun, se dispenserait d'être une philosophie (pp. 34-36; cf. p. 181). Le problème de la connaissance n'est pas un faux problème; l'épistémologie est une spéculation nécessaire. La différence entre l'idéalisme et le réalisme tient au rôle philosophique attribué à la critique qui est, dans le premier cas, l'introduction à la philosophie : on ne trahirait sans doute pas la pensée de M. Gilson en disant que, dans le second cas, elle est son accompagnement. « Au lieu que l'idéalisme critique est critique en tant qu'idéalisme, tout peut être critique dans une philosophie réaliste, sauf son réalisme même. » (P. 160.) On peut évidemment nommer « critique » des réfutations du scepticisme, de l'idéalisme ou du criticisme : comme ces critiques présupposent la validité du réalisme, elles ne peuvent être comparées à la critique kantienne qui est, par essence, un prélude. « Rien de ce qui présuppose le réalisme ne peut servir à le justifier critiquement. » (P. 161.) C'est pourquoi M. Gilson n'hésite pas à déclarer : l'expression « réalisme critique » est contradictoire. Pour des thomistes, ce qui est intéressant, ce n'est donc

[1] Un vol. in-8°, XII-331 pp. Charles Scribner's sons, New-York, 1937. Quelques pages ont été traduites dans la revue *Civilisation*, 1938.

pas de savoir comment saint Thomas traiterait le problème de la connaissance posé en termes kantiens, mais pourquoi saint Thomas n'avait pas à poser le problème de la connaissance en termes kantiens. Dans la perspective même où se place M. Gilson, il serait utile de traiter les divers réalismes du XIXe et du XXe siècle comme des expériences illustrant l'antériorité nécessaire de l'ontologie sur la critique : le bergsonisme serait particulièrement intéressant [1].

La condamnation du réalisme critique suppose enfin une définition du réalisme. M. Etienne Gilson s'est parfaitement exprimé sur ce point dans les deux derniers chapitres de son livre. L'existence n'est pas une qualité sensible : elle n'est donc appréhendée par aucun sens. Comme il n'y a d'existence actuelle que celle des individus, elle échappe aux prises de notre intellect qui ne conçoit que le général. Enfin, puisque ni le sens seul ni l'intellect seul ne peuvent la saisir, il serait vain d'espérer qu'ils en seront capables en s'unissant. Le problème est donc mal posé : il le restera tant que nous serons « sur le plan de la connaissance en général »; plaçons-nous plutôt « sur le plan du sujet connaissant » (p. 186). Le sujet connaissant, ce n'est pas l'esprit mais l'homme tout entier. « L'homme appréhende l'existence que son intellect conçoit mais ne perçoit pas et que sa sensibilité perçoit mais ne conçoit pas » (p. 204) : c'est cet homme qui est le point de départ de la philosophie, c'est-à-dire un esprit uni à un corps de telle manière qu'aucune abstraction ne peut poser l'esprit exerçant sa fonction de penser séparé du corps présentant des objets à sa pensée. Entre M. Gilson et certaines des philosophies dites existentielles, il n'y a peut-être ici qu'une différence de vocabulaire : deux deux côtés, en effet, le problème de la connaissance n'apparaît intelligible qu'à l'intérieur d'une anthropologie.

La première conséquence de cette définition du réalisme est que le problème crucial est celui de l'existence du monde extérieur. Or, si étrange que cela puisse paraître, cette attitude étonnera certainement beaucoup d'idéalistes et de réalistes contemporains. Un rapprochement entre idéalisme et réalisme s'est peu à peu produit depuis quelques années parce que, d'un commun accord, l'existence des choses sensibles a été plus ou moins explicitement traitée comme une de ces difficultés qui peuvent être tournées ou surmontées. Le phénoménisme de M. René Hubert, l'idéalisme de M. Le Senne, le réalisme de M. Lavelle, le « réalisme immédiat » de Mgr Noël trouveraient assez facilement un *modus vivendi* ajournant la polémique si l'existence des choses sensibles était seule en cause. Entre un réalisme qui fait jaillir l'être au sein du connaître et un idéalisme qui s'attarde à la description du devenir et de l'irrationnel, il y a peut-être un monde : il n'est pas sûr que ce soit le monde extérieur. M. Gilson réclame avec vigueur le duel Aristote-Berkeley sur la scène de la philosophie contemporaine.

Il semble bien que dans ce duel Aristote doive renouveler sa tactique. L'analyse du concret reçoit aujourd'hui un rôle qu'elle n'avait pas dans un réalisme ignorant la tentation idéaliste. Notre point de départ normal est moins le réalisme naïf du sens commun que l'idéalisme naïf d'une première initiation. C'est désormais le réalisme philosophique qui implique une espèce de conversion. L'appréhension de l'existence doit être décrite en insistant sur ce qui fait d'elle un savoir absolument unique. Le philosophe aristotélicien parle de « l'évidence » de l'existence

[1] Sur réalisme et esprit critique, je ne reviens pas ici sur quelques indications données dans *Introduction à la théorie thomiste de la connaissance*, 1re leçon, *Revue des Cours et Conférences*, 29 février 1932.

de l'univers et du « concept d'être » beaucoup trop vite, au gré du réaliste contemporain dont le premier mouvement est de couper la représentation de la chose représentée. Il s'agit pour lui de reconnaître sa position d'homme et ni la logique ni la psychologie aristotéliciennes n'ont été élaborées pour une telle aventure. La notion d'*en soi*, la relation « intérieur-extérieur », les rapports de la pensée au *je* pensant et à l'objet pensé, la différence du rêve et de la veille, le problème de l'hallucination... le simple fait d'exister est un monde : dans quelle mesure n'y a-t-il pas avant l'idéalisme systématique une conceptualisation idéaliste de ce monde, voilà, semble-t-il, ce que le réalisme doit montrer pour être aujourd'hui pleinement philosophique. L'aristotélisme et le thomisme ont fabriqué un outillage pour penser le réel : le réalisme contemporain doit fabriquer un outillage pour le voir.

Henri GOUHIER.

Etienne SOURIAU, *L'Instauration philosophique*. Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, F. Alcan, 1939.

C'est par désespoir de la philosophie, semble-t-il, que M. E. Souriau a réfléchi aux conditions de la composition philosophique. A moins qu'il ne faille voir dans cette œuvre comme le drame du philosophe trop cultivé. Grande, en effet, est l'information de l'auteur; et l'étendue de ses connaissances assure un prétexte sinon une justification à sa tentative de fonder une philosophie des philosophies.

Considérant chaque philosophie authentique comme un philosophème, M. E. Souriau recherche les lois qui ont présidé à son instauration. Toute œuvre marquante résulterait d'une pensée à même de se poser dans une forme déterminée par sa puissance thétique propre. C'est à cette condition qu'il serait permis de constituer une poétique de la philosophie. On aperçoit d'emblée que, malgré certaines dénégations de l'auteur, sa tentative ne se justifie que par un scepticisme d'historien. Il faut d'abord admettre que les philosophies constituent des unités bien fermées sur elles-mêmes, des monades qui ne se reflètent point.

Nous savions bien, depuis Nietzsche, que tout disciple est parjure. Mais nous avions aussi la conviction que les métaphysiques résultent principalement de révolutions apportées à l'intérieur d'autres métaphysiques. L'aristotélisme, le spinozisme et le kantisme nous le prouvaient, à défaut du fichtéisme et de l'hégélianisme et sans parler des systèmes contemporains. Il nous en était venu l'idée que la recherche philosophique prenait sa dignité, à l'instar d'autres manières de penser, du fait qu'elle n'était pas un jeu improvisé, mais un travail se justifiant à chaque âge. Nous nous disions alors qu'une œuvre philosophique pour être par elle-même un monde parfait lancé dans l'espace de la connaissance ne constitue jamais un délassement inutile. Le livre de M. E. Souriau n'a point modifié notre opinion. Nous assignons encore une suprême signification à la démarche métaphysique. Cet aveu nous est d'autant plus aisé à faire que M. Souriau semble nous l'autoriser tant par le dernier chapitre de son livre que par les passages divers qu'il consacre à la médiation comme facteur de progrès dans l'instauration philosophique. Si nous regrettons que M. E. Souriau réduise la dignité de la philosophie et qu'il loge un peu à la même enseigne des philosophèmes de valeur et de signification différentes, nous n'en reconnaissons pas moins la profondeur et la vérité d'un chapitre tel que : *Etudes architectoniques*, qui nous semble essentiel. M. E. Souriau y indique les lois per-

manentes qui régissent tout philosophème (loi du point de vue, loi d'opposition significative, loi de médiation, loi d'évasion dynamique, loi de redoublement, loi de destruction philosophique, etc.). Cette partie est d'ailleurs longuement et minutieusement préparée par trois chapitres consacrés à *la notion d'œuvre* en philosophie, au *discours thétique*, à l'*idée directrice de toute philosophie.*

La place nous fait défaut pour montrer avec quels soins l'architecture de son livre a prévu des harmoniques aux notions essentielles, dans les divers chapitres de l'ouvrage.

Notons, enfin, la dernière partie : *Du progrès philosophique*, qui annonce une philosophie des philosophies à laquelle l'ouvrage présent ne ferait qu'une propédeutique.

Ces quelques indications montrent avec quel art l'ouvrage est construit. L'espace nous fait défaut pour citer les nombreuses pages qui, dans leur style souvent évocateur et beau, dénotent une grande sagacité d'interprétation, telles celles consacrées à Descartes et à Kant (cf. ch. 2e).

Sylvain De Coster.

Dominique Parodi, *En quête d'une philosophie. La Conduite humaine et les Valeurs idéales* (*Nouvelle Encyclopédie philosophique*, Paris, Alcan, 1939).

Après avoir, dans ses précédents ouvrages, tracé les grandes lignes d'une philosophie spéculative, l'auteur veut formuler les normes de la sagesse et passer au domaine de l'action. Les vues philosophiques de M. Parodi, tout imprégnées de vitalisme et d'intellectualisme, se rapprochent sur plus d'un point du bergsonisme. Toutefois, l'auteur refuse à l'intuition le rôle prépondérant que l'auteur des *Données immédiates* lui assigne.

Le domaine de l'action consciente et réfléchie est dominé par la notion de valeur : « qualité de rester propre, d'une manière durable, à satisfaire des tendances susceptibles elles-mêmes de se répéter » (p. 11). Cette notion ne se confond pas avec les goûts individuels et les préférences personnelles. La valeur a « une certaine fixité et une certaine généralité » (p. 15). C'est par elle que la pensée nous apparaît comme source et principe d'action, comme facteur de réalité. Elle résume les fins idéales de la conduite humaine dans la triade, sans doute irréductible, du Vrai, du Beau et du Bien.

M. Parodi analyse ensuite les trois types de valeur fondamentaux. Ils introduisent la distinction entre ce qui est et ce qui devrait être. Dans ce sens « idéal s'oppose à réel » (p. 25). La notion de vérité doit être dégagée de tout utilitarisme. Elle n'est même pas croyance commune ou accord des esprits. La vérité est synthèse satisfaisante, cohérence logique.

Le sentiment esthétique, variable en degré, est cependant identique chez l'artiste et chez le spectateur. Il se base principalement sur la notion de jeu. Le beau est harmonie, entièrement dégagée de l'utilité.

L'idée de Bien est une notion toute formelle. Elle n'est pas obligation, mais exigence d'ordre, d'harmonie et de raison. La conception de M. Parodi se rapproche très fort de celle de Guyau.

Y a-t-il divergence ou unité de ces fins idéales ? Elles sont irréductibles, mais solidaires. L'opposition se manifeste surtout entre le vrai d'une part, le beau et le bien d'autre part. La vérité s'oppose aux deux autres valeurs comme la contemplation à l'action, comme ce qui

s'explique à ce qui se justifie. Il semble qu'il y ait trois types d'ordre différents.

Au contraire, les trois idéaux se rapprochent lorsqu'on les considère dans l'activité qui tend à les atteindre. Un idéal de dévouement à la science ou à l'art relève de la moralité. Le Beau et le Bien sont posés comme vrais. Enfin, il y a une réelle valeur esthétique dans certaines formes de connaissance scientifique ou d'activité morale.

Les trois fins idéales s'ordonnent en une triade dialectique où le Bien apparaît comme la synthèse du Vrai et du Beau.

L'antithèse ainsi posée entre le réel et l'intelligible étonne dans un système où tout est pensée et où la vérité a été définie uniquement comme cohérence logique.

L'opposition entre vérité et beauté introduit la notion de contingence. La causalité des actes humains est plus complexe que celle qui régit le monde physique. Elle est cependant susceptible de détermination. Les inductions du sociologue ont une réelle valeur de probabilité. La logique propre des idées, la dialectique ternaire, a une influence réelle sur la succession des événements historiques.

Enfin, on peut trouver, dans l'évolution de certains groupes humains, des régularités basées sur la persistance d'un idéal donné.

L'ouvrage se termine sur l'affirmation d'une finalité universelle, d'un Dieu qui n'est, à aucun titre, individuel et personnel. M. Parodi revient ici à la conception hellénique du νοῆσις νοησέως.

On lit avec délectation ce livre, tout imprégné de platonisme. Il est écrit dans une langue souple et colorée, dans un style aux ressources constamment renouvelées.

Adrien Ledent.

René Hubert, *Esquisse d'une doctrine de la moralité* (*Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Lille*, Paris, Vrin, 1938).

M. Hubert se propose de « rappeler l'humanité à la véritable signification de son destin ». Il faut replacer la science et la technique à leur rang, qui est subalterne et médiat. La morale de l'auteur sera basée sur un phénoménisme intégral, inspiré principalement de la pensée d'Hamelin.

Toute action est un phénomène s'insérant dans les phénomènes de l'univers. Elle résulte de la représentation pratique d'une conscience : perception d'une possibilité et volonté de réaliser cette possibilité.

Une doctrine morale ne peut rester purement spéculative. Elle doit conduire à l'action morale. Toute forme de pensée qui ne met pas l'accent sur la conscience individuelle ne peut fonder la moralité véritable qui suppose le consentement de la personne. La moralité vraie est toujours révolutionnaire en quelque point. Elle se heurte constamment à la moralité coutumière, simple tension vers une existence supérieure. La dialectique affermit cette tendance en la rendant intelligible à elle-même.

Il s'agit d'un raisonnement ternaire du type cher aux philosophes idéalistes, depuis Hegel. Le devoir est posé comme la synthèse de la loi et de la liberté. Il réside essentiellement dans l'obligation morale. L'auteur affirme constamment sa foi dans l'idéalisme. Toutefois, il rejette le solipsisme, comme contradictoire avec la notion de conscience : « Comment la conscience serait-elle conscience de soi, si elle était unique ? » La sympathie est la vertu fondamentale dans les rapports

entre personnes. L'individu et le groupe sont posés comme des termes corrélatifs dont l'un ne peut dominer l'autre de façon absolue : « Ainsi l'autorité absolue n'a point de place légitime dans les relations juridiques et morales des hommes. Ni le père dans la famille, ni les gouvernements dans l'Etat, ni le chef d'entreprise dans son usine ne peuvent s'en réclamer. Toute autorité doit toujours tendre au bien de ceux sur qui elle s'exerce, ce qui suppose qu'elle est toujours par quelque moyen soumise à leur contrôle. » (P. 248.)

L'usage pratique de la raison l'emporte sur son usage spéculatif. L'homme n'accède à la moralité qu'en transcendant la notion de loi, et avec elle la connaissance scientifique. Il y a donc une opposition entre l'ordre de la nature et l'ordre de la moralité. Cependant, l'activité morale n'est pas la plus haute forme de conscience. L'harmonie entre les deux modes de pensée, contradictoires en apparence, se rétablit dans la sphère supérieure de l'art et de la religion. La morale est autonome vis-à-vis du sentiment religieux. Elle peut se constituer sans faire appel à la foi. Cepenant la conscience religieuse suppose et « renforce » la moralité.

Nous n'avons donné ainsi qu'un aperçu fort sommaire de cet ouvrage très important. Il est impossible de rendre compte par le détail de ces pages si pénétrantes et si fouillées sur la justice, la charité, l'égalité, les rapports de la morale et du droit. Le travail de M. Hubert est bien plus qu'une esquisse, c'est une œuvre achevée qui témoigne d'une pensée profonde appuyée sur une magnifique érudition.

Adrien Ledent.

Roger Farney, *Le Nous et le Moi, essai de synthèse sociale*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1939.

M. Farney s'efforce de résoudre les problèmes moraux qui sont à la base de la crise sociale actuelle. Au début de son livre, il semble qu'il assigne au sociologue le rôle principal dans le redressement nécessaire. Mais il a de la sociologie une conception fort particulière. Il commence par établir une antithèse entre le Nous et le Moi. Le premier, élément collectif de la personnalité, est constamment sujet à l'erreur. C'est en se repliant sur lui-même que l'homme peut atteindre la vérité, découvrir l'idéal, seul point fixe dans l'écoulement perpétuel des choses. Un tel effort accompli sincèrement lui fera découvrir l'excellence et la nécessité de la foi en général, et de la religion chrétienne en particulier. Ces individus « clairvoyants et créateurs » apporteront le salut à l'humanité souffrante. M. Farney, qui se contente plus souvent d'affirmer que de prouver, ne nous dit rien des moyens que pourront employer ces prophètes pour la diffusion de leur parole, ce qui eût été le seul élément vraiment « sociologique » de son travail.

Adrien Ledent.

Vladimir Soloviev, *La Justification du Bien*, traduit du russe par T. D, M., Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1939.

La souplesse et l'esprit d'opportunité n'étaient pas dans le caractère de Soloviev. On sait qu'il dut abandonner sa chaire à l'Université de Saint-Pétersbourg, pour avoir demandé l'abolition de la peine de mort après l'assassinat d'Alexandre II. Le même caractère entier et rigide se

retrouve dans la *Justification du Bien*, traduit du russe quarante ans après sa mort. Cet essai de philosophie morale méritait-il d'être tiré de l'oubli ? Il présente un intérêt historique certain. Soloviev raisonne à la fois en chrétien et en Russe, et cela nous vaut des rencontres d'idées fort intéressantes. D'autre part, ses opinions tranchantes, appuyées sur des preuves aujourd'hui caduques ou sur des citations de la Bible, témoignent d'un réel effort de cohérence logique.

Quelles sont les bases de la moralité dans la nature humaine ? La pudeur, qui distingue l'homme des espèces inférieures; la pitié, qui le rapproche de ses égaux; et la piété envers un principe supérieur.

Le principe ascétique établit la primauté de la vie spirituelle sur la vie physique. La justice et la clémence dérivent de la pitié. La piété envers le « Père céleste » est tout imprégnée d'amour filial.

Après avoir critiqué toutes les formes de l'endémonisme, Soloviev trouve dans la lente ascension de l'espèce humaine la confirmation historique de la vérité essentielle du christianisme. Dieu nous impose un perfectionnement constant. Le sentiment religieux couronne toute l'évolution biologique.

Les autres vertus fondamentales sont subordonnées à la piété. Le groupe social n'a que des droits relatifs et conditionnels sur l'être humain. Il est lui-même soumis à la loi morale.

La dernière partie de l'ouvrage est de loin la plus intéressante. Elle contient les idées et les revendications de l'auteur en matière sociale. Il souligne avec vigueur les faiblesses du nationalisme : « La nationalité devient une fin finale, le bien suprême et la mesure du bien pour l'activité humaine. Une telle glorification indue est, cependant, purement illusoire et, en vérité, ne fait qu'avilir la nation... L'indignité morale de pareil nationalisme est prouvée par l'histoire; celle-ci témoigne à haute voix que les nations n'ont prospéré et ne se sont élevées qu'aussi longtemps qu'elles ne faisaient pas d'elles-mêmes leur but égoïste, mais servaient les fins idéales les plus élevées, universelles. » (P. 282.)

Soloviev réclame aussi la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la réforme du système pénitentiaire, le droit de chacun à une vie digne, par un salaire suffisant et par l'épargne.

Il professe aussi que la guerre est nécessaire dans certaines conditions données : elle peut être un moyen d'établir la paix, comme dans les grandes monarchies universelles. Le progrès diminue le nombre d'hommes sous les armes et le nombre des victimes.

Les conflits récents opposent un démenti formel à cette dernière affirmation de Soloviev. Quant à l'argument suivant lequel la guerre est un moyen de pacification, faut-il rappeler que les grands empires furent toujours troublés par des révoltes intérieures ou par des guerres aux frontières ?

Tout ce raisonnement est dirigé contre la doctrine tolstoïenne de la non-résistance au mal. La justification que l'auteur donne du service et des obligations militaires est très embrouillée. Elle fait abstraction du seul argument valable : la résistance à l'agression.

Cette partie de l'ouvrage a fort vieilli et certaines réflexions paraîtront bien amères aux hommes d'aujourd'hui : « Et de quoi témoignent tous ces armements monstrueux de ces Etats européens, si ce n'est de la peur, peur terrible de la guerre, peur qui dépasse tout, et, par conséquent de la fin prochaine des guerres ? » (P. 397.)

Traduite dans un langage simple et élégant, l'œuvre de Soloviev attache le lecteur par la variété des problèmes et l'originalité des

réponses. Elle donne un excellent aperçu du catholicisme libéral en Russie, à la fin du siècle dernier.

Adrien Ledent.

Dr P. Ellerbeck. *Een geval van Schijndoofheid*, Nijmegen-Utrecht, Dekker en Van de Vegt, 1939.

L'auteur y examine un cas de surdité psychique. Il conte l'histoire d'un enfant (Piet S...) né en 1928 et considéré comme sourd et muet jusqu'en 1931. Envoyé en 1932 dans un institut de sourds et muets, on y constate son audibilité. Mis dans une école spéciale, il y apprend en l'espace d'un an (1934) à connaître une vingtaine de mots. C'est en 1936 seulement que l'auteur commence son examen. Il soumet jusqu'à la fin de l'année 1937 l'enfant à une série d'épreuves (série de tests Pintner-Paterson, prise d'un film, temps de réaction). C'est dans les deux premiers chapitres que l'auteur expose ces faits. Mais l'ouvrage est plus qu'une monographie, dès le chapitre 3. Déjà le sous-titre *Menselijk handelen onderstelt representatief gebruik van vitale aandoeningen* l'atteste. Lors de sa recherche des causes générales des perturbations de l'audition, l'auteur élabore une théorie personnelle du comportement. L'homme est toujours une unité psychologique, dont l'autonomie est garantie par des actions personnelles. Chaque être possède — sinon se crée — son univers d'action. Il s'intéresse à ses propres expériences sensibles, sans rechercher ni leur nature, ni leurs rapports. Vivant dans sa propre durée, il n'agit que dans sa direction propre. La fonction qui permet à l'être de n'agir et de ne comprendre que dans le sens de sa personnalité profonde est dénommée par l'auteur « vitale aandoening » (sensation « vitale » ou même affect « vital »). L'analyse qui nous est présentée cherche à nous convaincre que cet affect est une fonction parce qu'il apparaît dans toutes les formes du comportement : sensation, connaissance et même activité volontaire. Inversement certains troubles du comportement s'expliqueront par l'absence, la diminution ou l'excès d'affect vital. La théorie est appliquée d'emblée au cas de Piet S., sujet qui s'avérait surtout déficient par son inhabilité à former des phrases. L'excès d'affect vital formait inhibition aux incitations sonores, notamment aux mots prononcés. En somme l'affect vital jouait un rôle de compensation par rapport à la réaction normale absente.

Dans le chapitre 5, la théorie est étendue aux relations qui unissent la représentation et l'objet connu. La fonction de symbolisation qui préside à la représentation ramasse — pour ainsi dire — le contenu de l'affect vital pour le restituer dans l'action, dans le dynamisme de la vie psychologique. Le sujet pensant comprend, dès lors, ce qu'il fait. Les données de ce chapitre sont reprises dans le dernier.

L'intérêt de cet ouvrage réside à la fois dans sa signification expérimentale et dans sa portée théorique. D'aucuns critiqueront le terme même « d'affect vital », trop philosophique pour s'appliquer à des faits de psychologie expérimentale. Mais ils ne nieront sans doute pas la chose. L'auteur a mis en lumière — avec beaucoup de bonheur — deux ordres de phénomènes subtils et complexes, ignorés par les traités de psychologie et qui apparaissent dès que l'on tient compte de l'introspection, à savoir : l'indice authentiquement personnel du comportement et l'activité compensatrice des fonctions les unes relativement aux autres.

Sylvain De Coster.

*Edmund Husserl, zum Gedächtnis.* Zwei Reden gehalten von Ludwig Landgrebe und Jan Patočka, Academia, Verlagsbuchhandlung, Prag, 1938.

Le 13 mai 1938 le Cercle philosophique de Prague consacra une séance à la mémoire d'Edm. Husserl. Deux élèves du grand disparu apportèrent leur hommage au maître, l'un en allemand, l'autre en tchèque.

M. L. Landgrebe définit la signification de la phénoménologie et insista sur l'influence qu'elle eut sur d'autres disciplines (et notamment sur la psychopathologie de Jaspers). Il montra judicieusement son postulat psychologique (p. 16).

M. J. Patočka rattacha la philosophie de Husserl aux grandes conceptions métaphysiques et accusa son originalité (p. 20 à 30).

Deux discours de circonstance, mais qui, avec profondeur souvent, préfacent à leur manière l'ouvrage posthume du maître, édité par le Cercle philosophique de Prague.

Sylvain De Coster.

# REVUE DES REVUES

**Analyse**, 15 novembre 1938, 15 janvier, 15 mars, 15 mai 1939.

Signalons ces cahiers philosophiques publiés sous la direction de G. Bénézé, destinés « aux élèves de Première supérieure et aux étudiants philosophes, candidats aux examens de l'Enseignement du Troisième degré auxquels viendront se joindre, peut-être, quelques professeurs et quelques amateurs ». Le point de vue pédagogique dirige en effet cette revue dont chacun des 4 premiers cahiers offre l'analyse d'un sujet de dissertation proposé à divers concours. A ce titre, les cahiers de M. Bénézé peuvent rendre les plus grands services à tous ceux qui ont pour mission d'initier les étudiants à la pensée philosophique.

**La Critica**, anno XXXVII, fasc. IV, 20 luglio 1939.

Benedetto Croce, *Studi su poesie antiche e moderne* (cont.). — Benedetto Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto.* — Benedetto Croce, *Aggiunte alla « Letteratura della nuova Italia »* (cont.). — Adolfo Omodeo, *Cattolicismo e civiltà moderna nel secolo XIX* (cont.).

Anno XXXVII, fasc. V, 13 settembre 1939.

B. Croce, *L'ombra del mistero.* — Benedetto Croce, *Studi su poesie antiche e moderne* (cont.). — Benedetto Croce, *Aggiunte alla « Letteratura della nuova Italia »* (cont.). — Adolfo Omodeo, *Cattolicismo e civiltà moderna nel secolo XIX* (fine).

**Echanges et Recherches**, mai 1939, 2e année, n° 7.

Henri Charlier, *La situation de l'artiste et sa mission.*

Juin 1939, 2e année, n° 8.

Ch. Bellanger, *Recherche de la Poésie* : II. *Langage et Poésie.*

**Esprit**, juillet 1939.

Numéro consacré aux problèmes posés par l'Emigration tant du point de vue moral que du point de vue politique, social et national.

Août 1939.

Ce numéro, cahier de vacances, porte le titre général : *Conditions de paix pour l'été 1939.* Y ont collaboré : Georges Duveau, N. Spoulber et Emmanuel Mounier.

**The Journal of Philosophy,** Vol. XXXVI, n° 12, June 8, 1939.

Arthur F. BENTLEY, *Situational Treatments of Behavior.* — M. G. WHITE, *Probability and Confirmation.*

Vol. XXXVI, n° 13, June 22, 1939.

Lewis W. BECK, *The Synoptic Method.* — William BARRETT, *On the Existence of an External World.*

Vol. XXXVI, n° 14, July 6, 1939.

Sidney HOOK, *Dialectic in Social and Historical Inquiry.* — Everett W. HALL, *The Arbitrary in Ethics.*

Vol. XXXVI, n° 15, July 20, 1939.

C. A. STRONG, *The Sensori-Motor Theory of Awareness.* — Arthur F. BENTLEY, *Postulation for Behavioral Inquiry.*

Vol. XXXVI, n° 16, August 3, 1939.

Daniel CORY, *The Private Field of Immediate Experience.* — *Comments and Criticisms : The Authenticity of Aristotle's Categories* : Isaac HUSIK-Sir William David ROSS.

Vol. XXXVI, n° 17, August 17, 1939.

Sterling P. LAMPRECHT, *Historiography of Philosophy.* — John Herman RANDALL, Jr, *On Understanding the History of Philosophy.*

Vol. XXXVI, n° 18, August 31, 1939.

Arthur O. LOVEJOY, *Present Standpoints and Past History.* — Herbert W. SCHNEIDER, *A Note on Dewey's Theory of Valuation.*

**The Journal of Symbolic Logic,** Vol. 4, Number 2, June 1939.

C. J. DUCASSE, *Symbols, Signs, and Signals.* — Barkley ROSSER, *An Informal Exposition of Proofs of Gödel's Theorems and Church's Theorem.* — L. CHWISTEK, *A Formal Proof of Gödel's Theorem.* — Abraham ROBINSOHN, *On the Independence of Axioms of Definiteness.* — P. G. J. VREDENDUIN, *A System of Strict Implication.* — C. H. LANGFORD, *A Theorem on Deducibility for Second-order Functions.* — Barkley ROSSER, *Definition by Induction in Quine's New Foundations for Mathematical Logic.*

**Les Nouvelles Lettres.**

Revue principalement littéraire qui publie parfois des études esthétiques ou des essais. Nous relevons dans le numéro de juin 1938 un article de Jacques MARITAIN, *L'expérience poétique*, un autre, du même auteur : *Le crépuscule de la civilisation*, dans le numéro de février-mars 1939; en mars-avril : Leone VIVANTE, *L'art comme découverte de la cause actuelle*; une étude de René LACÔTE sur *L'œuvre poétique de Montherlant.*

**The Personalist,** Vol. XX, n° 3, Summer 1939.

Louis J. HOPKINS, *The Philosophy of an Evolutionist.* — Albert C. KNUDSON, *Personalism and Theology.* — Herman HAUSHEER, *St. Augus-*

*tine's Conception of Time.* — Emmanuel Mounier, *The Tradition of French Personalism.* — N. Lossky, *Absolute Moral Responsibility.*

Vol. XX, n° 4, Autumn 1939.

The Editor, *Emerson and Adolescent America.* — Ph. Kohnstamm, *Personalism and the World Situation.* — Benjamin Miller, *Toward a Religious Philosophy of the Theatre.* — Herbert A. Youtz, *Science and the Redemption of Man.* — Richard Hope, *Gorgias : or the Purpose of Education.* — R. F. A. Hoernle, *Kant's Theory of Freedom.*

**The Philosophical Review,** Vol. XLVIII, 4, n° 286.

Otis Lee, *Method and System in Hegel.* — Jonas Cohn, *Reality and Contradiction.* — Franklin F. Wolff, *Concept, Percept, and Reality.* — Charles Hartshorne, *The Interpretation of Whitehead.* — Paul A. Reynolds, *Implication and Circularity in Descartes.*

**Philosophy,** vol. XIV, n° 55.

Prof. A. E. Taylor, *Freedom and Personality.* — W. G. Maclagan, M. A., *Punishment and Retribution.* — Dr. Rudolf Metz, *Recent Trends in Ethical Thought.* — W. H. Walsh, M. A., *Kant's Criticism of Metaphysics.* — K. W. Wild, *Plato's Presentation of Intuitive Mind in his Portrait of Socrates.*

**Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la Civilisation,** fasc. 26, avril-juin 1939.

Ce fascicule est consacré au théâtre et comporte les études suivantes : Henri Gouhier, *L'essence du théâtre;* P. Gastinel, *Réflexions sur la mise en scène;* François Benoit, *L'architecture du théâtre moderne;* Emile Tosi, *Luigi Pirandello;* M. Le Breton, *Eugene O'Neill et le théâtre américain.*

**Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,** 19e année, n° 2, 1939.

Victor Baroni, *La Bible chex les controversistes catholiques du* XVIIe *siècle en France.* — E. Behr-Sigel, *La Sophiologie du Père S. Boulgakoff.* — E. Pfennigsdorf, *Conscience et connaissance religieuses.*

**Revue de l'Institut de Sociologie,** 19e année 1939, n° 2, avril-juin.

Alessandro Levi, *A propos des « Essais de sociologie » de Georges Gurvitch.* — D. Warnotte, *Chronique du mouvement scientifique.*

**Revue de Métaphysique et de Morale,** 46e année, n° 3, juillet 1939.

David Hume, Un opuscule retrouvé. — E. Bréhier, *Doutes sur la philosophie des valeurs.* — J. Wahl, *Note sur l'espace et remarque sur le temps* — A. Burnier, *Néo-réalisme et idéalisme contemporain.* — J. Feiblemann, *Une philosophie américaine; La doctrine de Charles-S. Peirce.* — J. Nogue, *Prix et rémunération.* — J. Boswell, *Les derniers moments de David Hume.* — Ch. Serrus, *Impressions et souvenirs de Congrès.* — A. Forest, *La Philosophie du Moyen Age d'après M. Emile Bréhier.*

**Revue néoscolastique de Philosophie**, t. 42, n° 63, août 1939.

Joseph Maréchal, *L'aspect dynamique de la méthode transcendantale chez Kant.* — André Hayen, *Intentionnalité de l'être et métaphysique de la participation.* — Daniel A. Callus, *Two early Oxford Masters on the Problem of Plurality of Forms. Adam of Buckfield, Richard Rufus of Cornwall.*

*Répertoire bibliographique* (en fascicule distinct) août 1939.

**Revue de Philosophie**, 39e année, n° 3, mai-juin 1939.

J. de Monléon, *Note sur la division de la connaissance pratique.* — L.-J. Moreau, *Les théories transformistes et la philosophie thomiste.*

**Rivista di Filosofia**, anno XXX, n° 3, luglio-settembre 1939.

Emilio Morselli. — L. Firpo, *Il Campanella astrologo ed i suoi persecutori romani.* — L. Geymonat, *Sentimento e moralità secondo la critica empiristica.* — A. Saloni, *La concezione aristocratico-mistica della vita morale e le sue insufficenze.* — D. Pesce, *La Morale di Epitteto.* — G. Grasselli, *L'indagine naturalistica.*

**Rivista di Filosofia néo-scolastica**, anno XXXI, fascicolo III, maggio 1939.

Martino Grabmann, *I commenti latini inediti del sec. XIII ai Topici di Aristotele.* — Paolo Brezzi, *Sulla personalità di S. Agostino.* — Gustavo Bontadini, *Lo spiritualismo di Armando Carlini.*

**Sophia**, anno VII, fasc. 1, gennaio-marzo 1939.

Franz Hlucka, *Ueber den Erkenntniswert der formalen Logik.* — Antonio Maymone, *Il concetto di osservazione nella nuova fisica atomistica.* — Bogumil Jasinovski, *Dell'amore et della fede.* — Adriano Tilgher, *Lo storicista nell'imbarazzo.* — Diomede Scaramuzzi, *Lo scotismo nelle Università e nei Collegi di Roma.*

Ces articles sont suivis de nombreuses notes et remarques sur les sujets les plus divers. La revue de M. Ottaviano, qui va publier un compte rendu sur la philosophie en Belgique, témoigne d'une grande largeur de vues dans le choix des articles et des collaborateurs.

A. L.

**Theoria**, Vol. V, 1939, Part I.

Einar Tegen, *Harry Meyurling.* — Sven Edvard Rhode, *Correspondence and Coherence.* — Herman J. De Vleeschauwer, *L'Apriorisme dans l'histoire de la philosophie.* — Olof Kinberg, *De la morale comme phénomène social objectif.*

Vol. V, 1939, Part II.

Ernst Cassirer, *Was ist Subjektivismus?* — Sven Lonborg, *The Chronology of the Platonic Dialogues.* — Raymond Aron, *Remarques sur l'objectivité des sciences sociales.*

# LA VIE PHILOSOPHIQUE

Le compte rendu des travaux du Congrès des Sociétés de philosophie de langue française tenu à Lyon au mois d'avril dernier, que nous avons publié dans notre fascicule n° 4 de juillet 1939 a été rédigé par M. Aimé Forest.

Nous nous excusons auprès de l'auteur de l'omission dont nous nous sommes rendus coupables.

# OUVRAGES REÇUS

Benedykt Bornstein, *Geometrical Logic (The Structures of Thought and Space)*, Wolna Wszechnica Polska, Varsovie, 1939. Bibliotheca Universitatis Liberae Polonae, 1 vol. in-8° de 114 pages.

Léone Vivante, *Indétermination et création*, Fernand Sorlot, Paris, 1939, 1 vol. in-8° de 270 pages.

Jean-G. Lossier, *Le rôle social de l'art selon Proudhon*, Vrin, Paris, 1937, 1 vol. in-8° de 200 pages.

Eugène Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan, Paris, 1939, 1 vol. in-8° de 301 pages.

Charles Lalo, *Eléments d'une Esthétique musicale scientifique*, 2e éd. augmentée, Vrin, Paris, 1939, 1 vol. in-8° de 320 pages.

Francis Mauge, *L'esprit et le réel dans les limites du nombre et de la grandeur* (Bibliothèque de philosophie contemporaine, *La destinée et le problème du vrai*), Alcan, Paris, 1937, 1 vol. in-8° de 360 pages.

Francis Mauge, *L'esprit et le réel perçu* (Bibliothèque de philosophie contemporaine, *La destinée et le problème du vrai*), Alcan, Paris, 1937, 1 vol. in-8° de 311 pages.

Maurice Riveline, *Montaigne et l'amitié*, Alcan, Paris, 1939, 1 vol. in-8° de 268 pages.

Maurice Riveline, *Essai sur le problème le plus général* (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Alcan, Paris, 1939, 1 vol. in-8° de 413 pages.

Dr F.-C.-J. Nuyens, S. J., *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles*, Dekker en van de Vegt, Nimègue, 1939, 1 vol. in-8° de 320 pages.

Wilbur Marshall Urban, *Language and Reality*, George Allen and Unwin Ltd., Londres, 1 vol. in-8° de 750 pages.

# SOMMAIRE DU FASCICULE 6

2e année

*15 janvier 1940*

Le fascicule 6 sera consacré à l'Esthétique. Les événements ne nous permettent pas de donner à ce fascicule toute l'importance que nous aurions désirée.

Il comprendra, en outre, sous la rubrique *Variétés*, les études suivantes :

J. SEGOND, *L'antinomie de l'Un et du Plusieurs dans la pensée religieuse.*

J. GERARD, *Le tragique dans la pensée de Paul Decoster.*

Nous sommes assurés, à l'heure actuelle, de la collaboration de MM. Charles Lalo et R. W. Church et nous espérons que M. R. Bayer pourra nous envoyer l'étude qu'il nous avait promise.

Imp. G. Thone, Liège (Belgique)